

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Peregrinação académica : o encontro entre a ciência enquanto prática sócio-cultural com a "cultura escondida" e uma "história etnográfica" do colonialismo científico na Índia em tempo pós-colonial**

Peregrinación académica: el encuentro entre la ciencia como práctica socio-cultural con la “cultura escondida” y una “historia etnográfica” del colonialismo científico en la India en la época post-colonial

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

**Mariana Cândida Coelho Caixeiro**

DIRECTOR

**Andrés Barrera González**

Madrid



UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS  
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. Mariana Cândida Coelho Caixeiro,  
estudiante en el Programa de Doctorado de Sociología y Antropología,  
de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de  
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y  
titulada:

Peregrinación Académica: el encuentro entre la ciencia como práctica socio-cultural con la "cultura escondida"  
y una "historia etnográfica" del colonialismo científico en la India en la época post-colonial

y dirigida por: Andrés Barrera González

**DECLARO QUE:**

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 8 de julio de 20 19

Fdo.:

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en  
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.





**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y PSICOLOGÍA SOCIAL**



## **PEREGRINACIÓN ACADÉMICA:**

**el encuentro entre la ciencia como práctica socio-cultural con la “cultura escondida”**

**y**

**una “historia etnográfica” del colonialismo científico en la India en la época post-colonial.**

Tesis doctoral de:  
**Mariana Cândida Coelho Caixeiro**

Dirigida por:  
**Andrés Barrera González**

Madrid, 2019



**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y PSICOLOGÍA SOCIAL**



**PEREGRINAÇÃO ACADÉMICA:**

**o encontro entre a ciência enquanto prática sócio-cultural com a “cultura escondida”**

**e**

**uma “história etnográfica” do colonialismo científico na Índia em tempo pós-colonial.**

Tesis doctoral de:  
**Mariana Cândida Coelho Caixeiro**

Dirigida por:  
**Andrés Barrera González**

Madrid, 2019





***A Fernão Mendes Pinto (1510—1583)***

*Por que partiu para a Índia com 27 anos no séc. XVI, “ainda que com pouco remédio, já oferecido a toda a fortuna, boa ou má”, que lhe sucedesse; transpôs o seu tempo e por isso não foi compreendido pelos seus conterrâneos. Ficou no Oriente 17 anos e antecipou o pensamento contemporâneo da Antropologia, quando olhou, observou, compreendeu, interpretou e transmitiu o seu ponto de vista, na anti-epopeia: “A Peregrinação”, obra que terminou no ano em que Portugal “perdeu a independência”, com a entrada no país de Felipe II de Espanha (1580).*

***A Francisco Miguelângelo***

*Que me acompanhou no último trabalho de campo, por ser, na altura, ainda criança e me ter proporcionado o acesso a dimensões do hinduísmo e da sociedade hindu que sem ele nunca teria acesso. A sua integração, “aprender as regras daquele planeta para ser bem comportado”, como ele dizia, foi uma “lição” de como se “apreende e interioriza” outra cultura.*



## AGRADECIMENTOS

Durante a longa gestação desta pesquisa foram muitas as pessoas que deram os seus contributos. Tão longa seria a lista que expressar aqui o meu reconhecimento a todos os que me ajudaram na análise, na crítica, na escrita e na pesquisa desta dissertação, seria exaustivo e impossível.

Na Índia, especialmente em Banaras, muitos foram os que me ofereceram a sua generosa amizade e hospitalidade. Estou, antes de mais, grata às várias pessoas que em Kashi tornaram esta dissertação possível: todos os que faziam parte da minha rede de interacção sócio-cultural e que comigo partilharam os seus pensamentos, tristezas, experiências e histórias, ao mesmo tempo que, pacientemente, me instruíam na língua e nas regras sócio-culturais, respondendo às minhas questões, muitas vezes cansativas e intrusas.

Entre os banarsis gostaria de mencionar os que directa e sistematicamente contribuíram para a construção desta etnografia:

Vimal Mehra, sociólogo indiano, sem nunca ter exercido a profissão, meu amigo e último "research assistant" que, ao abraçar o meu projecto com entusiasmo e empatia, me deu coragem e pistas novas através da sua perspicácia, senso de humor e profundo conhecimento humano dos seus conterrâneos. A Vimalji e à sua família manifesto a minha imensa amizade e gratidão.

Vinita Sharma, minha primeira "research assistant" e à sua família, os Sharma, quero expressar a minha amizade.

Omji que me introduziu no terreno e me forneceu uma network de peritos em assuntos ligados à morte e que para esta investigação se disponibilizou a partilhar comigo a sua história de vida como assistente de investigação na cidade.

*Pranam Vagish Shastri (Guruji):*

— Obrigada por me levar a redescobrir o prazer de aprender. Durante dois anos, diariamente, nas aulas de sânscrito descobri que aquilo que parece muito difícil se pode tornar numa tarefa fácil ao ser comunicado de uma forma lúdica e metafórica. Os meses que vivi no seio da sua família revelaram-se essenciais na compreensão da cultura e da tradição indianas.

*Namastê Virendraji:*

— Consigo, entendi a importância e o interesse que pode ter o conhecimento, pela parte do professor, da cultura e da estrutura sintáctica e morfológica da língua do aluno a quem se ensina outra língua; a importância de não se ficar agarrado aos preciosismos das regras gramaticais e ainda a importância das leituras repetidas, em voz alta, para nos habituarmos aos sons da língua, a articular e a emití-los correctamente, distinguindo os fonemas e aproveitando o estímulo constante, para a comunicação, em hindi, com todos os que me rodeavam. Obrigada, pois, pelo apoio e amizade nos momentos de frustração e solidão que me assaltaram muitas vezes durante os vários

longos períodos que vivi em Banaras. Obrigada por haver partilhado a sua família e amigos connosco, que passaram a ser a nossa família e os nossos amigos.

*Dhaniyavad* Prof. Harishchandra Srivastawa:

— A força e a motivação que me deu para lutar pela minha admissão no departamento de sociologia, contra a vontade daqueles que não compreendiam porque é que uma europeia queria aprender sociologia indiana numa universidade da Índia, foi essencial. A sua sabedoria e ecletismo ensinaram-me a olhar a cultura indiana numa outra perspectiva: ajudou-me a questionar as verdades até então construídas quer por investigadores ocidentais quer autóctones.

À Shanti agradeço do coração ter-me cuidado com tanto carinho ao longo das várias estadias, a mim e, na última visita, também ao meu filho Francisco.

Aos professores e colegas do departamento de sociologia da BHU agradeço o apoio constante e a sua compreensão para as dificuldades, o esforço e sacrifício pessoal que representa, por vezes, viver noutra cultura e noutro país.

A Andrés Barreras-González, meu tutor e orientador que soube dar-me confiança, acreditando em mim e encorajando-me.

Ao Alvaro Alconada Romero, à Maria do Rosário Pereira e à Sofia Borges e ao fica uma enorme gratidão pelo encorajamento a continuar o trabalho em fases pessoais críticas.

Aos meus amigos e companheiros na aventura de viver e conhecer Kashi, colegas de ofício no estudo da Índia, Patricia Seymour & Chris Justice, ao Hillary Rodrigues, à Pat Dold e ao Chris Donovan e ao Bruce Graham e ainda à Kashika e à Ruth, o meu profundo afecto; com eles a vida em Banaras, o estudo e a compreensão da cultura e sociedade indianas foram um prazer e uma descoberta permanente.

Estou grata às várias instituições que apoiaram financeiramente a pesquisa que conduziu a esta tese. Os Governos Português e Indiano, através do acordo cultural luso-indiano, deram-me a oportunidade de iniciar esta tarefa com a concessão de uma bolsa para estudar História Antiga da Índia, Cultura e Arqueologia, em 1988 e, depois, em 1991 para finalizar o mestrado em Sociologia, opção Sociologia Indiana.

A Fundação Oriente financiou-me durante os anos de 1990 a 93.

A Fundação para a Ciência e para a Tecnologia concedeu-me uma bolsa para o “Programa de Doctorado en Antropología” na “Facultad de Ciencias Politicas e Sociología, Universidad Complutense de Madrid”, entre 2003 e 2007.

## Resumo

A cidade de Varanasi/Banaras, na Índia transformou-se num “laboratório das ciências sociais” e acolhe anualmente dezenas de estudantes e investigadores norte americanos e europeus. As investigações lá realizadas — o encontro entre a ciência enquanto “prática sócio-cultural” e a “cultura estudada”— geraram uma procura científica e uma oferta intelectual de assistentes de investigação local e outros especialistas que apoiavam os cientistas ocidentais.

Este trabalho tenta descrever e compreender o sistema de investigação reflectido no envolvimento polimórfico dos investigadores ocidentais com os seus assistentes locais, ou seja, as relações humanas entre investigadores e assistentes. Como vêm os “investigadores locais” os “cientistas ocidentais” e a “investigação científica”? Como são as suas relações de trabalho? Como funcionam e se manifestam as diferenças de estatuto e de poder entre investigadores e assistentes?

A tese apoia-se nos relatos e histórias de assistentes de investigação sobre as suas experiências, em conversas informais com outros investigadores e na minha experiência de trabalho de campo. O tempo etnográfico da investigação para a tese situa-se entre 2003 e 2004. A estratégia desta pesquisa baseia-se no ponto de vista nativo e confia nos assistentes/ informantes.

A voz émica revela relações que reciclam padrões do colonialismo científico, apontando para a importância da descolonização das ciências sociais começar nas salas de aula das universidades com a desconstrução do enraizamento cultural da mentalidade colonizadora ocidental; permitindo a quem vai fazer investigação científica com pessoas, tomar consciência de padrões coloniais inconscientes que facilmente podem ser projectados na prática científica

**Palavras-chave:** alteridade, antropologia das ciências sociais, colonialismo científico, estudos da Ásia do Sul, investigação ocidental na Índia, orientalismo, Varanasi/Banaras





## Resumen

La ciudad de Benarés, India se convirtió en un "laboratorio de las ciencias sociales" y recibe anualmente a decenas de estudiantes y de investigadores europeos y norteamericanos. Las investigaciones llevadas a cabo allí — el encuentro de la ciencia como práctica socio-cultural y las “culturas estudiadas” — generaran una búsqueda científica y una oferta intelectual de asistentes de investigación locales y otros expertos que apoyaban a los científicos occidentales.

Esta tesis intenta describir y comprender el sistema de investigación reflejado en la implicación polimorfa de los investigadores occidentales con sus asistentes locales, es decir, las relaciones humanas entre investigadores y asistentes. ¿Cómo ven los "investigadores locales" a los "científicos occidentales" y la "investigación científica"? ¿Cómo son sus relaciones laborales? ¿Cómo funcionan y se manifiestan las diferencias de estatuto y poder entre investigadores y asistentes?

La tesis se basa en los informes e historias de los asistentes de investigación sobre sus experiencias, conversaciones informales con otros investigadores y mi experiencia de trabajo de campo. El tiempo etnográfico de investigación para la tesis es entre 2003 y 2004. La estrategia de esta investigación se basa en el punto de vista nativo y confía en los asistentes / informantes.

La voz emic revela relaciones que reciclan patrones del colonialismo científico, señalando la importancia de la descolonización de las ciencias sociales comenzar en las aulas de las universidades con la deconstrucción del enraizamiento cultural de la mentalidad colonizadora occidental, permitiendo a quien va a hacer investigación científica con personas a tener consciencia de patrones coloniales inconscientes que fácilmente pueden ser proyectados en la práctica científica.

**Palabras clave:** alteridad, antropología de las ciencias sociales, colonialismo científico, estudios en el sur de Asia, investigación occidental en la India, orientalismo, Varanasi/Benarés



## Abstract

The city of Varanasi/Banares in India has become a "social science laboratory" that annually hosts dozens of North American and European students and researchers.

The researches carried out there — the encounter between science as a socio-cultural practice and the "studied culture" — generated a scientific demand and an intellectual offer of local research assistants and other specialists who support Western scientists.

This paper attempts to describe and understand the research system reflected in the polymorphous involvement of Western researchers with their local assistants, in other words the human relations between researchers and assistants. How do "local researchers" see "Western scientists" and "scientific research"? How are your working relationships? How do the differences of status and power between researchers and assistants work and manifest themselves?

The thesis relies on the reports and stories of research assistants on their experiences, on informal conversations with other researchers, and on my own fieldwork experience. The ethnographic time of research for the thesis is between 2003 and 2004. The strategy of this research is based on the native point of view and relies on the assistants/informants.

The emic voice reveals relationships that recycle patterns of the scientific colonialism, pointing to the importance that the decolonization of the social sciences should begin in the university classrooms with the deconstruction of the cultural rootedness of the Western colonizing mentality. Therefore allowing those who are going to do scientific research with people to become aware of unconscious colonial patterns that can easily be projected into scientific practice.

**Keywords:** alterity, anthropology of social sciences, occidental research in India, scientific colonialism, orientalism, South Asia studies, Varanasi/Benares





# ÍNDICE

Agradecimentos	9
Resumo	
Português	11
Espanhol	13
Inglês	15
<b>INTRODUÇÃO    CENÁRIO DE FUNDO E CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS</b>	<b>23</b>
<b>CAPÍTULO 1    HISTÓRIAS, “ANDANÇAS E MUDANÇAS” DE UMA ACADÉMICA</b>	<b>33</b>
<i>Estratégias de integração social e experiências de desetnocentrismo</i>	33
“O Antropólogo Inocente”	35
Em transmutação científica	38
Aterrando de pára-quedas na Cidade da Luz	41
O confronto com o outro no “rito de passagem” do antropólogo	43
Regresso ao terreno: a força do que deve ser feito	50
A integração académica	54
A integração social	57
O mundo para além do trabalho de campo	61
O confronto do antropólogo consigo mesmo	63
“A Viagem”	65
O Regresso: “Out of space and time” num “jet lag cultural”	69
<b>CAPÍTULO 2    IMAGINANDO A ÍNDIA</b>	
<i>A (des)construção do conhecimento ocidental sobre a Índia</i>	83
Introdução	85
O Contexto Colonial na Europa	89
• Europa no Séc. XVIII	89
• Os Românticos: a Alemanha “apaixona-se” pela Índia	92
• Europa no Séc. XIX	94
Conhecimento Colonial: o Orientalismo	96
O Contexto Colonial na Índia	98
Colonização Cultural e Orientalização da Índia	101
O “mito da Raça Ariana”	103
O conceito de “raça” no contexto colonial da Índia	104
O debate Ariano	106

	Usos imperialistas, nacionalistas e nazis do termo: para uma tomada de consciência social	107
<b>CAPÍTULO 3</b>	<b>DA COLONIZAÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO DA IMAGINAÇÃO</b>	
	<i>(Re)Orientalização da Índia: Orientalismo enquanto instrumento colonial</i>	111
	A (re)orientalização da Índia: Orientalismo como instrumento colonial	113
	A Ideologia do Colonialismo	120
	Situação Colonial	121
	Colonialismo Científico: “conhecer para dominar. Dominar para controlar”	124
	Estudos Subalternos	127
<b>CAPÍTULO 4</b>	<b>“ÁSIA DO SUL” MADE IN “AMÉRICA DO NORTE”</b>	
	<i>Recartografia do conhecimento ocidental sobre a Índia</i>	131
	Áreas de Estudos	132
	“South Asian Studies”	135
	Investigação Moderna na Índia	141
	Antropologia Moderna da Índia	142
	Antropologia da Índia e Antropologia indiana	144
	Principais temas de investigação na Índia	147
	Teoria e Etnografia na antropologia moderna da Índia	148
	A “situação” da investigação ocidental na Índia no início do séc.XXI	153
<b>CAPÍTULO 5</b>	<b>BANARAS A CIDADE CONSAGRADA PELA CIÊNCIA</b>	
	<i>A cidade como experiência e contexto etnográficos</i>	157
	A “sightseeing”	157
	A cidade como microcosmos do Universo, da Índia e do Hinduísmo	164
	O microcosmo da Índia	166
	Ser Banarsi	169
	Banaras como “fábrica” da nacionalidade Hindu	175
	Louvor à cidade	176
	Os Românticos: ocidentais na demanda de uma “Índia autêntica”	180
	“Harishchandra Ghat”: um exemplo da modernização da tradição	183
	“Life out of Death”: práticas curandeiras	184

**CAPITULO 6 PEREGRINAÇÃO ACADÊMICA**


---

<i>A Investigação social em Banaras</i>	193
Introdução	193
A Investigação	197
Os peregrinos académicos	199
Jonathan Parry, Om Prakash e Virendra Singh	202
Os assistentes de investigação	207
Profissionalização dos assistentes	208
Rentabilização do conhecimento	208
A relação entre investigador e “assistente local de investigação”	209
Para uma ética das relações sociais científicas	211
Ética da Alteridade	212
Ética da Privacidade enquanto ética da alteridade	214
A Investigação Ocidental retratada pelos assistentes “subalternos”	216
• A mercantilização da investigação: “tour bus schoolership”	216
• Questões cruciais da investigação ocidental em Banaras	218
• Crença nas credenciais académicas	218
• Superioridade ocidental ou superioridade académica?	219
• Sugestões dos “subalternos”	225
“If time is money, let’s talk” ou “If they do not know they make up”	226
Preconceitos e problemas de “género”	229
Os “subalternos” em acção	233
• Estratégias para entrevistar	234
• Preparação linguística e domínio da língua	235

**CONCLUSÕES: PARA UMA DESCOLONIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS**


---

<i>Descolonizando a imaginação científica</i>	239
<b>Referências Bibliográficas</b>	251
<b>Lista de Ilustrações</b>	266
<b>Traducción al español: Introducción y Reflexión Final</b>	269
<b>English translation: Introduction and Final Reflection</b>	291
<b>Anexos</b>	309

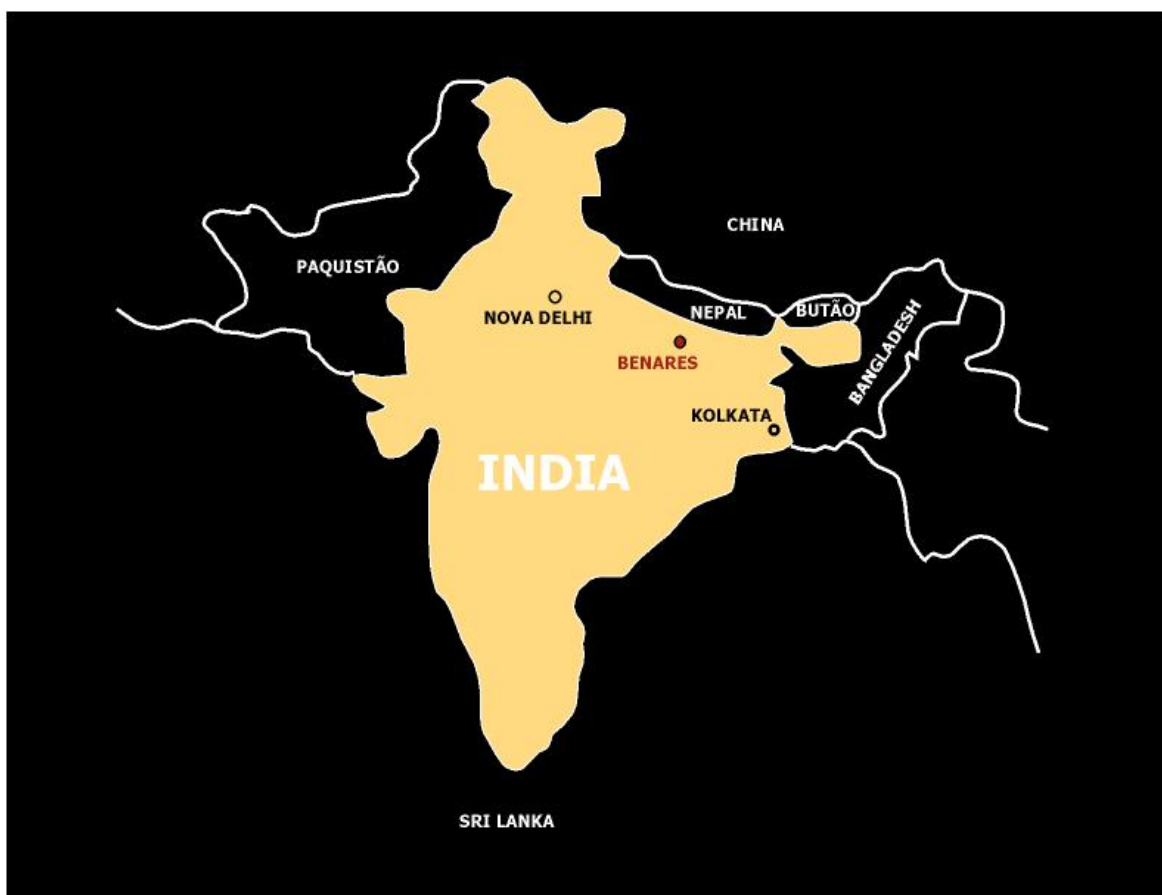
• Guião das entrevistas com os investigadores	311
• Guião das entrevistas com os assistentes de investigação	313

# INTRODUÇÃO

## CENÁRIO DE FUNDO E CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS







*Fig. 1 — Mapa da Índia com a cidade de Varanasi (Benares) assinalada*

# INTRODUÇÃO

## CENÁRIO DE FUNDO E CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

“É verdade que tanto para um trabalho académico como para uma exposição artística, uma apresentação retrospectiva destes é mais do que a mera soma das suas partes. A ordem imposta à primeira, pela agregação e pela seriação, revela em ambas as instâncias, uma identidade que é incompreensível em termos das suas partes alíquotas”.

— Ranaji Guha in *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society*, 1982.

Escrever uma introdução a um trabalho de pesquisa iniciado à 20 anos é uma tarefa que impõe a clara consciência de que introduzir implica apreender o trabalho como um todo. Como tal, faço-o através de uma perspectiva que pretende ser em simultâneo holística, panorâmica e transdisciplinar. Tento usar uma linguagem que se aproxima da experiência e se afasta de uma linguagem especializada, para que os “não especialistas” da Índia se possam contextualizar e captar a “atmosfera” da etnografia num determinado espaço-tempo, realizada por uma investigadora com uma história pessoal de vida, oriunda de um determinado contexto histórico e sócio-cultural, condicionada por teorias e paradigmas científicos.

Ao ler esta investigação, é útil ter presente que a Índia é um país multirreligioso e heterogéneo com 14 línguas oficiais diferentes. O Norte e o Sul são regiões diferentes que têm o Hinduísmo a uni-las. A União Indiana, como o país é também conhecido, assemelha-se para muitos estudiosos à União Europeia com os seus estados membros, diversidade religiosa e linguística. É uma cultura milenar, sofisticada, com um vasto

corpo de Conhecimento com testemunho escrito. Tradição oral e escrita continuam coexistindo. Daí, não ser possível apreendê-la e compreendê-la seguindo “as normas clássicas” das pequenas comunidades “sem história”.

Vinte e cinco anos parecem certamente muito tempo, todavia “mergulhar” numa cultura tão diferente como a indiana aos 27 anos de idade, implica ter que aprender muito e sobretudo amadurecer para poder compreender a multiplicidade dos processos a que estive submetida. Foi necessário também conhecer a minha própria cultura e conhecer-se a si-mesma: quem seria a pessoa em que a investigadora se transformou depois da experiência etnográfica?

Adoptar a perspectiva pós-moderna de **Etnografia** como uma “prática social” de relações interpessoais e como um encontro entre seres humanos é aceitar que a prática e a teoria etnográficas são desafiadas pela intersubjectividade. Este desafio transforma a etnografia em epistemologia e metodologia de validação do próprio conhecimento produzido. Para que este processo “mágico e mítico”, que transforma a experiência pessoal de uma etnografia em ciência, se torne transparente, devem ser explicitadas as motivações intelectuais e pessoais que conduziram a antropóloga ao local etnográfico e ao tema de estudo. Como Clifford, (1986) sugere deve ser igualmente acessível ao leitor o entrançado de perspectivas e de relações a partir das quais emergiram os dados, tentando transpor as fronteiras da política, da cultura, da personalidade e da disciplina académica para construir uma ciência mais ampla.

Antes de introduzir o tema da investigação apresento a antropóloga enquanto sujeito de conhecimento e autor. A investigadora inseriu-se e participou na realidade, seguindo várias perspectivas através da atitude e da prática científicas e interdisciplinares que têm orientado o seu percurso pessoal, intelectual e profissional. Este percurso tem marcas psicológicas de um modo psicanalítico de entender as pessoas e de “um olhar intercultural” para perceber as relações entre elas. Tem como metodologia da compreensão a fenomenologia, e a transdisciplinaridade como filosofia crítica das condições de convergência dos “olhares e das linguagens”. Negar que escrevemos como pessoas cuja consciência foi construída como sujeitos coloniais é negar a nossa própria história como Gayatri Spivack salientou várias vezes. Porém, “a consciência de nós mesmos como sujeitos coloniais é ela mesma transformada pela

nossa própria experiência e pela relação que estabelecemos com as nossas tradições intelectuais” (Veena Das, 1989:310).

A "paisagem problemática" que se apresenta nesta introdução, a **um ensaio crítico sobre a produção e o edificar do conhecimento nas ciências sociais** —enquanto "retrato" de uma pesquisa—, assume aqui a rota que lhe está na raiz. A esta rota está associada a noção de espaço-tempo, de história e os vários níveis a que a realidade pode ser apreendida e integrada. Divido-a em **momentos valorizados em tipologias**.

Os dois primeiros momentos têm a marca da dúvida pessoal sobre as fronteiras do conhecimento e da produção científica, após a formação académica, durante a prática clínica e a investigação profissional. O terceiro é marcado pelo confronto com dois tipos de atitude perante o Conhecimento em que cada um clama para si a verdade: a Religião e a Ciência. Os momentos da rota não são lineares, repetem-se, embora em dimensões e tempos diferentes e são guiados quer pela força dos temas, quer pela perspectiva dos autores.

O PRIMEIRO (de tensão e contra a prática psicológica vigente nas instituições e na sociedade), de tipo psicológico —valorizado idiossincraticamente pela compreensão psicológica dos outros—, demarca a transição do paradigma psicanalítico para o paradigma antropológico. Transita de um questionar psicológico pluridisciplinar sobre o “homem perante a morte”, enquanto ser individual, para um questionar antropológico, interdisciplinar, onde a morte é, enquanto processo, parte integrante da vida afectiva e sócio-cultural. Rompe, assim, com as fronteiras disciplinares e geográficas e, através da relação empática, passa de um confronto com o “Outro” (o desconhecido ameaçador) a uma relação com ele — o “Outro” transforma-se em nós na prática da ética com a alteridade. A psicóloga passa a antropóloga e, através de todas as perspectivas ao seu alcance, aproxima-se das pessoas, não apenas como seres individuais mas também como seres sócio-culturais detentores de uma forma de olhar, entender e dar sentido ao mundo que os rodeia.

A ruptura efectuou-se pela pouca importância dos factores sócio-culturais na compreensão do indivíduo. A prática clínica dava relevância insignificante aos contextos sócio-culturais. Os valores e os símbolos através dos quais o indivíduo vê e interpreta o

mundo, eram ignorados na compreensão do indivíduo em crise (sofrimento). Os modelos da prática psicológica que encontrei eram oriundos de uma ciência desumanizada e de uma prática social assente em valores mercantis e individualistas: não tomavam a pessoa como um ser universal, isto é, alguém que para além de ser o produto de relações parentais, familiares e sócio-culturais, estabelece também relações com um meio-ambiente, um ecossistema e o cosmos.

O SEGUNDO, de tipo histórico-antropológico é um momento explorativo e expansivo de interação com outras ciências sociais e humanas e de exposição a múltiplos paradigmas, teorias e modos de conceber o conhecimento. Um momento em que **se verifica e desafia a Ciência como instituição de autoridade e poder**. Constitui uma **forma de subsistência e estilo de vida: ciência como uma subcultura e via de conhecimento**. Naquele momento, privilegia-se a **investigação como forma de conhecimento** e a **etnografia como estilo de vida** adoptado.

O TERCEIRO, de tipo existencial e filosófico, marca a importância de um questionar filosófico na validação do conhecimento produzido, valorizando a integração desse mesmo conhecimento mediante o agir, o reflectir e o devolver a Filosofia à Ciência como validação. Foi marcado por leituras sobre epistemologia e filosofia oriental principalmente a ligada à Índia.

## **Delimitação do “objecto de estudo”**

O tempo etnográfico situa-se entre 2003 e 2004. Com origem numa experiência etnográfica anterior, centrada na antropologia da morte na Índia, esta investigação tem como objectivo geral tratar **o problema fundamental da prática e da crítica etnográfica** que continua a “animar” as discussões teóricas da antropologia contemporânea. Empenho-me assim, numa tarefa que pretende ser não teórica, mas, sim, “crítica e reflexiva”. A tese insere-se na Antropologia da Ciência e na tendência pós-moderna para uma crítica auto-reflexiva da disciplina. Este estudo investiga a etnografia realizada em Banaras e não nenhum cientista social em particular nem nenhuma disciplina em especial. Não é meu objectivo destruir ou denegrir a antropologia ou outras

ciências sociais mas antes, uma tentativa de contributo para a compreensão do que estamos realmente a fazer e como o estamos a fazer e que impacto têm tido as ciências sociais na conjuntura actual.

O cenário da investigação é Varanasi, também conhecida por Banaras, ou Kashi. A cidade tem sido alvo de centenas de estudos antropológicos no último meio século<sup>1</sup>. Chegam à cidade anualmente pelo menos entre vinte a trinta investigadores e estudantes universitários, oriundos sobretudo dos Estados Unidos da América, Canadá, Inglaterra, Alemanha e França. Realizam as suas investigações e trabalhos de campo, “contratando” assistentes locais treinados por investigadores anteriores. Assim, a “necessidade científica” deu origem a uma “oferta intelectual” de desempregados que procuravam a sua subsistência e a da família como assistentes de investigação. A tese expõe como estas investigações — o **encontro entre as “culturas estudadas” com a ciência enquanto prática sócio-cultural**— geraram uma **procura científica** e uma **oferta intelectual** de *assistentes de investigação* locais e outros especialistas que apoiam os *cientistas ocidentais*, dando origem a novas redes de relações sócio-económicas inspiradas nos modelos tradicionais de relação mestre-discípulo. Com base na etnografia da etnografia, tento descrever e entender a relação entre ciências sociais como “prática social” e a “cultura nativa” e consequentemente trazer ao conhecimento público que tipo de relações estabelecem os investigadores com os seus assistentes e as pessoas que fornecem informação e que tipo de dificuldades enfrentam os pesquisadores para se adaptarem à outra cultura. Como vêm os “investigadores locais” os “cientistas ocidentais” e a “investigação científica”? Como são as suas relações de trabalho? Como funcionam e se manifestam as diferenças de estatuto e de poder entre investigadores e assistentes?

Esta investigação começou exactamente durante as conversas com outros antropólogos e investigadores em Ciências Sociais e Humanas no decurso do trabalho de campo para uma pesquisa sobre os rituais de morte hindus na cidade de Banaras, no início da década de 90. Estávamos todos a recolher dados. Socorriamo-nos de “assistentes de investigação”, fazíamos entrevistas livres; questionários mais estruturados; observávamos e descrevíamos; líamos textos em hindi ou sânscrito, ou mais perto dos factos: dávamo-los a ler ao assistente ou pedia-se a ajuda de um pandita (brâmane versado em sânscrito e

---

1 — Para uma bibliografia exaustiva sobre estudos em e sobre Banaras ver <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/publikation/bibbanaras/bibbanaras.php>

na tradição hindu), que dominasse o inglês e o sânscrito. Embora fizéssemos todos mais ou menos o mesmo, com um domínio oral e escrito do hindi muito semelhante<sup>2</sup>, denominávamos o processo de investigação diferentemente. Uma coisa era clara: embora viéssemos de áreas diferentes como a medicina, estudos religiosos, antropologia, psicologia, geografia-cultural e linguística, usávamos uma metodologia aparentemente comum, à qual dávamos designações diferentes: trabalho de campo, observação participante, etnografia, investigação qualitativa<sup>3</sup>. Vivia-se um período em que a etnografia se destacava da antropologia como método e se afirmava como prática metodológica usada pelos vários domínios das ciências sociais e humanas: antropologia, sociologia, psicologia, geografia, história, linguística, ciências da comunicação, estudos religiosos. Banaras, capital cultural e centro de peregrinação do hinduísmo, tornou-se também num centro de “peregrinação académica” para investigadores, maioritariamente ocidentais, em Ciências Sociais e Humanas. Este novo tipo de peregrinos<sup>4</sup> e de *kashivás*<sup>5</sup> são filiados em instituições académicas, institutos ou centros de investigação dos seus países que se dedicam aos Estudos Asiáticos e alguns deles têm filiais na Índia. Chegam, vindos de todo o mundo para se apoderar, através de “um modo científico”, dos “mistérios” da cultura e sociedade hindus a fim de entenderem outras formas de viver e interpretar o mundo. Tal como os piedosos peregrinos hindus chegados a Kashi são atraídos pelas suas sacralidades e recompensas e pelas suas tradição e cultura antigas, também os investigadores das Ciências Sociais são atraídos pelo estilo de vida dos Banarsis, e pelas características específicas do Hinduísmo como uma prática social. Alguns destes investigadores produziram verdadeiros “mahatmyas sociológicos” (glorificações) sobre a cidade<sup>6</sup>.

---

2 — Tínhamos chegado ao terreno, éramos todos principiantes, possuíamos a estrutura gramatical e o vocabulário básico para sobreviver e aquele que era inerente aos temas que estudávamos.

3 — Esta situação de vários nomes para a mesma abordagem foi também detectada por Michael Agar (2006) e alvo de um debate teórico “An Ethnography By Any Other Name...”

4 — Esta minha experiência de Banaras como um centro de peregrinação académico foi também sentido por Nita Kumar (2014) como expressa o seu artigo “Academic Pilgrimages: What I learned on studying Banaras” inserido num volume com o título Banaras Revisited: Scholarly Pilgrimages to the city of Light.

5 — Literalmente aquele que vai viver em Banaras para receber os seus benefícios. O termo é usado correntemente para designar os hindus que no final da vida optam pelo ascetismo e vão viver em Varanasi para lá morrerem.

6 — *The Sacred Complex of Kashi. A Microcosm of Indian Civilization.* Vidyarthi & B. N. Saraswati & Makhan Jha. 1979; *Banaras, City of Light.* Diana Eck. 1983; *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions.* Singh, Rana P. B. (ed.). 1993; *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context.* Hertel, Bradley R. & Cynthia Ann Humes (eds.). 1993. *Death in Banaras.* Jonathan Parry. 1994. *Benares Seen from Within.* Richard Lannoy. 1999; *Varanasi Rediscovered.* Bhattacharya. 1999;

Entre os mais conhecidos destaca-se *Banaras: City of Light*, de Diana L. Eck, professora em Harvard. É considerado um estudo muito importante sobre o hinduísmo<sup>7</sup> e um texto fundamental para o estudo da religião na Índia em geral e em particular para o da cidade super-religiosa de Banaras. Este livro tornou-se na “bíblia” obrigatória de pesquisadores e outros viajantes estrangeiros: antropólogos, geógrafos, historiadores, linguistas, artistas, escritores, filósofos, fotógrafos, cineastas, turistas, etc. Este novo tipo de peregrinos gerou uma nova organização de poderes sociais, de economia e de novos grupos profissionais à imagem do que acontecera com o aparecimento dos peregrinos tradicionais atraídos pelos *mahatmyas* da cidade. Este tipo de literatura baseia-se principalmente em trabalho de campo realizado durante períodos de tempo curtos ou longos, conjuntamente com a leitura e análise de textos do Hinduísmo, os quais descrevem e interpretam temas relacionados com a investigação que se pretendia realizar.

A realização destes trabalhos científicos gerou um novo grupo de panditas/gurus, que ensina sânscrito, hindi, filosofia indiana, dança, música, canto, yoga, ayurveda, etc., aos estrangeiros, e de "research assistants" que assistem os “peregrinos académicos” que vão a Banaras sofrer as amarguras da recolha de dados necessária ao ritual de doutoramento ou simplesmente, para investigar os inúmeros aspectos religiosos e sócio-culturais da cidade. Os primeiros assistentes de investigação são hoje socialmente reconhecidos como panditas, “experts” e deram origem a redes de especialistas, não do sagrado, mas da profana “ciência ocidental”.

Os investigadores contratavam *assistentes de investigação* local, pagando-lhes salários para fazerem de intérpretes, recolher dados estatísticos, procurar bibliografia específica, fazer entrevistas, transcrevê-las e traduzi-las e ainda outras tarefas como tirar fotocópias, procurar números de telefone, marcar entrevistas e procurar pessoas relevantes para a investigação. Quando os investigadores não tinham competência linguística escrita suficiente, os assistentes traduziam também artigos de jornais locais ou nacionais e alguns textos de natureza vária: religiosa, literária e científica.

---

7 —Foi publicado em 1982 pela editora Knopf e republicado no ano seguinte pela Routledge & Princeton University Press, traduzido para alemão em 1989, publicado na Índia por Penguin em 1994 e reeditado pela Columbia University Press em 1999, com uma nova introdução do autor.



No mercado local, surgiram produtos inéditos e criaram-se indústrias de vestuário adaptadas ao estilo ocidental e, em muitas mercearias, começaram a surgir produtos alimentares, estranhos à alimentação indiana, preferidos dos estrangeiros, como latas de atum e de salsichas. Nos últimos quinze anos, surgiram ainda as pizzarias, as “german bakery” e os SPAS para estrangeiros. Os hotéis proliferam como cogumelos e havia mesmo uns destinados especialmente a Japoneses. Vêem-se inúmeras tabuletas penduradas nas ruas a anunciar classes de Música, de Yoga e de Hindi, tendo aumentado também a presença institucional académica ocidental.

Os capítulos da tese representam o processo de conhecimento da antropóloga e a organização do pensamento a partir de uma perspectiva panorâmica que vai estreitando à medida que os capítulos vão avançando até focar o objecto de estudo no penúltimo capítulo. Através deles a antropóloga vai revelando as suas opções teóricas, as leituras e autores que a inspiraram, os eventos e contextos que a conduziram à investigação.

Enquanto experiência pessoal como ser único e integral, o “self” do capítulo I, “Histórias, ‘Andanças e Mudanças’ de uma académica”, guia o leitor na peregrinação científica ao “laboratório das ciências sociais” de Varanasi. Deslocando-se para a Índia imaginada, a antropóloga chega a Banaras onde se re-situa como pessoa e cientista. O capítulo introduz a investigadora e a investigação no seu contexto. É fruto da experiência etnográfica, da polinização de ideias e conceitos provenientes de várias perspectivas e orquestrado pela antropologia experimental e pela auto-etnografia. Os “temas antropológicos” sobre a forma de subtítulos revelam a influência de autores e a força dos temas.

Toda a investigação tem um local ou locais. O capítulo 2, “Imaginando a Índia: a des-construção do conhecimento ocidental sobre a Índia” tem como objectivo introduzir o leitor na cultura do país através da lente académica. Apresenta um panorama sobre as condições políticas, sócio-económicas e culturais da produção de conhecimento científico sobre a Índia desde a época colonial de uma “Índia Imaginada” até aos “Estudos Subalternos”, a voz dos subjugados. O conhecimento científico colonial do Norte da Europa construiu através do Orientalismo uma Índia autêntica, atemporal, ahistórica, colectivista, espiritual, holisticamente religiosa com uma organização única e essencial, a casta. A par desta imagem surgiu também, em outra fase do Orientalismo, mais enraizado

academicamente, uma Índia “degenerada” de “gente corrupta e subdesenvolvida”, “antiga e estagnada” a necessitar de ser civilizada pelo Ocidente.

O capítulo 3, Colonialismo Científico: “conhecer para dominar, dominar para controlar”, reenquadra o capítulo anterior no Orientalismo e no Colonialismo Científico. O capítulo visa identificar e clarificar vários dispositivos conceptuais usados pelos europeus para entenderem a Índia e os seus habitantes, o *Outro*, os subalternos. A descentralização das ciências sociais como sujeito do discurso e a sociedade indiana como objecto de estudo é questionada pelos Estudos Subalternos sul-asiáticos que desenvolveram uma crítica à historiografia colonial da Europa Ocidental sobre a Índia e ao nacionalismo euro-indiano.

O capítulo 4, “‘Asia do Sul’ made in ‘América do Norte’” esboça uma cartografia do conhecimento produzido sobre a Índia em *situação pós-colonial* através da criação de estudos de áreas, “South Asia Studies”, nos EUA a seguir à 2ª Guerra Mundial, até “Modern Research of India” já em situação pós-colonial. O Orientalismo enquanto ferramenta do imperialismo europeu deu lugar aos Estudos de Áreas como ferramenta do imperialismo americano.

O capítulo 5, “Banaras a cidade consagrada pela ciência” empurra o leitor para o local da investigação, a cidade como experiência e contexto etnográficos. A urbe que tive de conhecer e entender para me conseguir orientar: a cidade sagrada, Kashi, a cidade da Luz, Varanasi ou Banaras.

Finalmente, o capítulo 6, “Peregrinação Académica: investigação social em Banaras” traz à cena os “peregrinos académicos” e o contexto da sua produção de conhecimento. É uma perspectiva a partir dos assistentes locais de investigação cujos relatos deixam transparecer a reprodução de traços coloniais nas atitudes dos cientistas ocidentais. O estilo mercantil e acelerado das investigações recicla claramente padrões coloniais através da prática das ciências sociais. O tempo acelerado em que realizavam as suas investigações porque “time is money” conjuntamente com os desafios quotidianos para lidar com a realidade sócio-cultural não lhes permitia observarem-se a si-mesmos enquanto investigavam. A pressão de cumprir com os requisitos e prazos académicos colocava-os muitas vezes em situação de stress e sem capacidade de empatia, ofendendo



## CAPÍTULO 1

# HISTÓRIAS, “ANDANÇAS E MUDANÇAS” DE UMA ACADÊMICA

Estratégias de integração social e experiência de  
desetnocentrismo

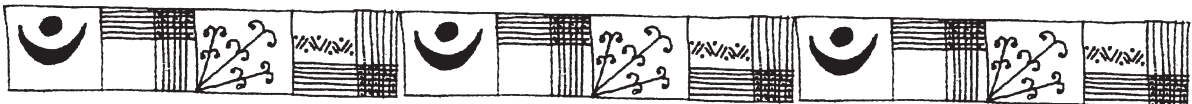




Fig. 2 Mapa de Varanasi com os locais assinalados onde a antropóloga Locais onde a antropóloga viveu em Varanasi

## CAPÍTULO 1

### HISTÓRIAS, “ANDANÇAS E MUDANÇAS DE UMA ACADÊMICA”

#### *Estratégias de integração social e experiências de desetnocentrismo*

Así pues, este libro puede server para reequilibrar la balanza y demostrar a los estudiantes, y ojalá también a los no antropólogos, que la monografía acabada guarda relación con los «sangrantes pedazos» de la cruda realidad en que se basa, así como para transmitir algo de la experiencia del trabajo de campo a los que no han pasado por ella.

— **Nigel Barley**, *El Antropólogo Inocente*. 1989

There is a sense in which all ethnography is autoethnography

— **Walter Goldschmidt**, *Anthropology and the Coming Crisis: An Autoethnographic Appraisal*. 1977

#### “O antropólogo inocente”<sup>1</sup>

Abro a tese de doutoramento com um capítulo inspirado na etnografia experimental que emergiu com “Writing Culture” (1986)<sup>2</sup>: o ponto de partida para a discussão pós-moderna da representação etnográfica em antropologia e mais recentemente para a explosão de investigação autoetnográfica<sup>3</sup>. A etnografia experimental não reflecte apenas um encontro científico — é também um encontro humano. O etnógrafo experimental introduz-se a si mesmo e à sua experiência no texto através da reflexividade. A sua experiência enquanto sujeito antropológico transforma-se na chave da construção intelectual da etnografia. Autoetnografia é um “método de

---

1 — Inspirado no título, *El Antropólogo Inocente*. de Nigel Barley.

2 — *Writing Culture* é o título do volume, editado por James Clifford e George Marcus em 1986, resultante do seminário “poetics and politics of ethnography,” como indica o subtítulo. O livro salienta as condições políticas e epistémicas inerentes à representação etnográfica. A obra transformou-se num epónimo de uma enorme controvérsia nos finais dos anos 80 e início dos anos 90.

3 — Esta como método é simultaneamente processo e produto.

investigação e de construção narrativa que procura descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal de modo a compreender a experiência cultural. Uma abordagem que desafia as formas canónicas de fazer investigação e de representar os “outros”, tratando a investigação como um acto político e socialmente justo e consciente. O investigador usa princípios básicos de autobiografia e etnografia para escrever autoetnografia”, Ellis (2011). A autoetnografia como a própria etimologia explicita implica um meio de conhecimento auto-reflexivo e atravessa uma ampla gama de disciplinas culturais e interesses, integrando uma variedade de abordagens metodológicas e teóricas.

“Writing Culture”<sup>4</sup>, “The Interpretation of Cultures”<sup>5</sup>, “The Field and Fieldworker”<sup>6</sup> eram no início da década de 90 a grande referência dos antropólogos americanos, canadianos e ingleses a desenvolver investigação em Varanasi e tópico de discussão entre nós. Como Appadurai (2003) afirma a biografia académica de um investigador está ligada à de outros investigadores porque é colectiva e interactiva .

O capítulo visa contar o que se passou nos bastidores da investigação<sup>7</sup>. Descreve com sinceridade “memórias” de uma experiência prática em toda a sua crueza. Aquilo que se continua a excluir como parte da investigação social mas se revela essencial para compreender o contexto de qualquer pesquisa por espelhar a forma e o modo como o conhecimento etnográfico foi produzido. A época em que se separavam os diários de campo como algo “secreto e proibido” terminou com a vinda a público dos diários de Malinowky e a consequente prolífera publicação de reflexões teóricas sobre experiências etnográficas. No entanto, continua a tendência para omitir as experiências pessoais durante o trabalho de campo nas teses de doutoramento por “não ser antropológico”, “não pertinente” ou “vulgar”.

Nigel Barley (1983) em *O antropólogo inocente*, foi pioneiro ao relatar as vivências da sua experiência etnográfica durante o trabalho de campo no Camarão e na

---

4 — James Clifford, & George Marcus, 1986

5 — Clifford Geertz, 1973.

6 — M. N. Srinivas, A. M. Shah & E. A. Ramaswamy (eds.), 1979.

7 — Referimo-nos ao contexto da investigação i.e. ao contexto social e intelectual do investigador, sobretudo a sua identidade social, crenças e memórias.

Indonésia. O autor celebra com a sua obra a perda da inocência do investigador. No início da década de 80 o trabalho de campo continuava envolvido numa mística de “neutralidade científica” imposta pelas “regras clássicas”, “uma ficção produzida por uma espécie epistemológica ocidental”<sup>8</sup> Esta parte da investigação antropológica era desprezada e até mesmo escondida no trabalho formal. A obra de Barley marcou o corte académico e profissional do antropólogo. O seu estilo aproxima-se mais ao estilo literário dentro do género dos relatos de viagem.

Embora tenham passado quase 40 anos após a sua publicação e da etnografia experimental constituir uma tendência e um corpo teórico importante da disciplina, há antropólogos que não consideram o livro uma obra antropológica —depende da concepção que cada um tem da disciplina e das “possíveis formas” de realizá-la. Porém o livro é recomendado nos departamentos de antropologia e sociologia mais especificamente, a quem vai fazer trabalho etnográfico. Tony Waters recomenda-os aos seus alunos para que possam entender o que é “trabalho de campo”, etnografia” e “antropologia cultural”, afirmando que o livro dá uma ideia realística da experiência no terreno”<sup>9</sup>

A obra aborda precisamente o problema da impossibilidade do investigador se colocar na situação de plena objetividade no momento de realização do trabalho de campo. “A observação participante obriga os seus praticantes a experimentarem as vicissitudes da tradução a um nível tanto intelectual como corporal. Requer uma aprendizagem árdua da língua, e muitas vezes um colapso das expectativas pessoais e culturais. Há, é claro, um mito do trabalho de campo” (Clifford, 1995: 41). Ou seja, uma suposta pretensão da neutralidade do investigador durante o trabalho de campo apresenta-se como inacessível. Todo o investigador, como ser humano, apresenta uma carga de subjetividade imposta pela sua experiência individual e colectiva, impossível de ignorar no momento de realização do trabalho. Nenhum método científico permite ao investigador desligar-se do seu aparato cultural. Contudo, esta situação de subjectividade não o impede de aceder à objectividade. Porém, ao

---

8 — Arjun Appadurai, 2000:29

9 — “Why does anthropology worry about jared diamond when they have Nigel Barley?”. Tony Waters 2013. Consultado a 20/08/2015. <http://www.ethnography.com/2013/01/why-does-anthropology-worry-about-jared-diamond-when-they-have-nigel-barley>



interpretar o investigador vai invariavelmente estabelecer juízos de valor a partir da sua situação geral no contexto do processo de investigação.

Nutri durante muitos anos o “preconceito académico” contra a “vulgarização”, ou seja, contra a elevação de uma experiência pessoal ao estatuto de experiência universal. Porém, dei-me conta que esta experiência não é tanto sobre mim mas sobre o trabalho de campo: “aquele mal-estar, o desconforto, o incómodo da fuga e do encontro entre a sensibilidade de cada um com os “Outros”. A reflexão posterior a esta experiência projecta-se neste capítulo na forma como organizei em partes as descrições retiradas do diário pessoal ou directamente da memória, às quais dei títulos e condimentei com comentários. Quanto eu gostaria agora de ter sabido muito mais sobre o choque cultural e o processo de desetnocentrificação<sup>10</sup> durante o trabalho de campo e sobre os problemas de identidade do antropólogo aquando do regresso a casa.

### **Em transmutação científica**

O tema da morte e do suicídio, inesgotável em termos de Ciência e de pensamento foi o ponto de confluência donde radiou esta investigação. A ideia de morte como renascimento nos “adolescentes suicidas”, com quem eu lidava num serviço de psiquiatria, lançou-me nos labirintos da cultura e do pensamento indianos e na descoberta da Antropologia como a ciência social verdadeiramente interdisciplinar.

Não sendo a ideia de renascimento uma característica das culturas judaico-cristãs “modernas”, por que surgiria ela então nos adolescentes, associada ao desejo de morte, de uma morte acrónica que “denunciava” um desejo de continuidade transmutada? Como viveria e pensaria um povo para quem a morte não é um fim, mas o ponto de partida para outra vida? No inconsciente da antropóloga que procurava

---

10 — O processo de choque cultural que Pitt Rivers descreve como uma experiência produtora de conhecimento: Um tipo de purgante cultural que permite não só um conhecimento mais profundo da sociedade estudada como um maior distanciamento relativamente às regras e valores da sociedade do antropólogo (Pina Cabral e John Campbel, 1992).

responder as estas questões, encobria-se o “medo da morte” e para o vencer tornava-se imperioso perceber os seus significados e representações noutra cultura.

Ao tentar compreender as implicações sócio-culturais da morte e da concepção de renascimento, encontrei-me eu própria num processo de “renascimento”: aprender um alfabeto, uma língua, outra cultura com uma construção da natureza humana diferente. Todo o processo de aprendizagem, de adaptação *in locus* e o próprio processo de crescimento pessoal —após crises de identidade no regresso a casa, para as quais, à partida, a Ciência não me preparara —conjuntamente com as questões epistémicas e metodológicas com que me confrontei nos três anos e meio consecutivos de trabalho de campo na primeira revisita ao terreno”, teve como consequência natural a investigação que aqui apresento.

Os “acordos culturais” entre países que permitiam o acesso ao financiamento de investigações, exigiam a filiação numa instituição académica em ambos os países para poder fazer investigação científica legalmente. Foi então necessário ligar-me à Banaras Hindu University (BHU), a instituição académica pública de Benarés, como é mais conhecida no Ocidente. Varanasi é o seu topónimo actual depois da independência da Índia. Esta cidade pareceu-me ser o local mais adequado.

Ouvira dizer que era um sítio impressionante onde se podem ver corpos a cremar a céu aberto e as ruas abundam de funerais. Esta cidade santa do Hinduísmo, onde os hindus por tradição procuram morrer ou ser cremados, é famosa como nenhuma outra no mundo pela sua ligação com a morte e a libertação (do ciclo das encarnações). Os Hindus acreditam que morrer nela é “libertação” e paz. Há mais de quatrocentos anos que atrai ocidentais para testemunharem a tradição milenar hindu e tentarem compreender uma das muitas formas culturais que a morte pode tomar.

Entre o final dos anos 80 e início dos anos 90, em Portugal, a literatura antropológica ou outra, disponível sobre a Índia e o tema da morte no Hinduísmo<sup>11</sup> era

---

11 — Sendo a Índia um mito tão forte no imaginário colectivo português, não se entende que se tivesse produzido tão pouco sobre a cultura e sociedade indianas no último século. Não obstante esta situação não podemos deixar de verificar que, na nossa época, renasce um novo fascínio dos Portugueses e dos Ocidentais em geral pelo “Oriente”. Assistiu-se em Portugal, nos últimos 25 anos, a uma série de estudos e de manifestações artísticas inspiradas na Ásia.

escassa nas bibliotecas públicas e académicas. O pouco existente nas livrarias, nessa altura, era em línguas estrangeiras —sobretudo francês— e traduções brasileiras perdidas nas estantes das ciências ocultas, da parapsicologia ou do esoterismo<sup>12</sup>. O acesso à internet não estava disponível nas bibliotecas. Só a partir de 1994 foi introduzida na Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa.

Parti então para a Índia a 11 de Janeiro de 1988 “para ser uma antropóloga”. Cheguei vinte e um dias depois de um “casamento por conveniência”<sup>13</sup>. Fui fazer um mestrado em “Ancient Indian Culture & Archaeology”<sup>14</sup> e realizar uma pesquisa etnográfica sobre os rituais de morte. Um projecto demasiado ambicioso sem consciência do que isso na prática implicaria.

---

12 — Tão longe estava aquela cultura que o seu lugar era nas prateleiras herméticas e marginais, remetida para um “espaço interdito”, que não merecia a atenção da Ciência. Tema nenhum da cultura e da sociedade indianas, ou até mesmo as suas línguas, mereciam “o respeito e o interesse” académico em Portugal. Leccionaram-se cursos dispersos por instituições diferentes, mas nunca se conjugaram esforços de especialistas e intelectuais para pôr de pé e incrementar estudos que orientassem uma tradição de ensino e pesquisa. Tudo leva a crer que a que tivemos não criou raízes para vingar e, sem tradição para transmitir, não há continuidade. Foram esporádicos os casos de profissionais da Ciência que se interessaram pela Ásia e, a voz dos que o fizeram, ficou no esquecimento de obras escondidas em caixas ou prateleiras da Sociedade de Geografia.

13 — Para que o Fernando, meu namorado na altura, se juntasse a mim passados 2 meses como planeávamos e pudéssemos viver num apartamento da BHU, foi necessário estarmos casados e ter a certidão de casamento traduzida em inglês e autenticada pela Embaixada. Da Índia em Portugal.

14 — Em Lisboa, a uma distância tão grande da Índia, sem existirem ainda facilidades de comunicação cibernética e com tão pouca informação disponível sobre a Banaras Hindu University, este curso pareceu-me ser, entre os disponíveis, aquele que me daria mais conhecimento para levar a termo a tarefa a que me propunha.

## Aterrando de pára-quedas na cidade da Luz

A viagem iniciou-se levantando voo e aterrei no aeroporto de Varanasi de “pára-quedas”. Nunca estivera na Índia e o que dela conhecia, através das poucas leituras antropológicas e filosóficas, fotografias em livros, filmes e panfletos turísticos, pouco se relacionava com o que encontrei.

Entrei numa sala minúscula para receber a bagagem. Corri para a porta com o olhar por cima das cabeças da multidão agitada, aos gritos, quase em cima de mim: táxi! táxi madam! táxi! Só queria certificar-me se havia um braço no ar, empunhando um cartaz com o meu nome, como me tinham assegurado na Embaixada da Índia.

Cercavam-me — num inglês que eu mal entendia — homens esqueléticos com uns panos encardidos à volta da cintura, caindo como uma saia travada, xailes coçados a envolver-lhes a cabeça e os ombros. Deitavam-me olhares e faziam-me gestos tão infamiliars que me sentia agredida. A insegurança e o medo controlados até aí emergiram em sobressalto: nenhum cartaz com o meu nome. O avião aterrara com três horas de atraso e eu chegava dois dias depois da data que a embaixada se comprometera a comunicar à universidade.

Voltei lá dentro para recolher a bagagem, em pânico, sem saber o que fazer. “Salvou-me” um engenheiro inglês com quem havia conversado no avião. Trabalhava num grande empreendimento indo-britânico, ali perto. Não ficou surpreso quando lhe disse que ninguém me esperava, parecia até ser algo natural. Instruiu o seu assistente em Varanasi para me levar à universidade e só me deixar quando eu estivesse completamente instalada.

Ao abandonar o aeroporto e entrar na estrada tive a sensação que não ia chegar... começava a verdadeira e

derradeira aventura: entrar no tráfico indiano. Mergulhei numa poção alucinatória de som e de espectáculo. Todos os veículos buzonavam, ao mesmo tempo e continuamente, como se dissessem: “Vou tão depressa que não consigo parar. A menos que tu te desvies ou pares, morremos os dois”. De que lado conduziam? Da direita, da esquerda, ao centro? Parecia que as três opções estavam certas. Mantinha-me entre a perplexidade e o pânico como se fosse ter um ataque cardíaco a qualquer momento. Parecia-me impossível sair viva daquela viagem. Ultrapassavam nas curvas sem visibilidade ou quando outro carro vinha em direcção contrária. Num cruzamento, qualquer veículo tem a prioridade. As pessoas apontam o carro na direcção para onde querem ir sem se preocupar com mais nada. O importante é deslocarem-se. Como o fazem, não é importante. Pelo menos eu não consegui encontrar um único sentido no que vi e no que vivi.

Os camiões muito decorados pareciam ir em romaria e traziam uma placa com um pedido inconcebível (para mim), “please horn!” Sem dúvida, são os reis desta selva! No percurso até à cidade senti-me dentro de um filme. A segurança do condutor não está no conhecimento do código da estrada mas na percepção rápida do outro veículo em rota de colisão, seguida de uma manobra igualmente rápida para se desviar sem chocar com o outro. Qualquer ateu que venha à Índia e passe por esta experiência de andar ou conduzir nas estradas e ruas indianas ou morre de ataque cardíaco ou regressa um homem religioso.

(Diário Pessoal, Janeiro de 1988)

Era já tarde quando chegámos ao “CAMPUS”, a um bosque no sul da urbe com vacas a passear, esquilos a saltar nas árvores e corvos a grasnar. Na Embaixada da Índia tinham-me dito que era a maior universidade em toda a Ásia. As secções académicas

estavam a encerrar. Voltámos de novo entre buzinas e engarrafamentos para o Hotel Ashok Varanasi, na parte moderna, o “Cantonment” (as chamadas Linhas Civas), construído para residência do poder colonial inglês onde se mantinham em “regime de internato”: protegidos dos nativos e longe da sujidade, confusão e doença existentes na cidade.

Parecia-me estar num país diferente do que vira na viagem por Varanasi até à universidade. As ruas eram largas e alcatroadas, em vez de terra batida, com confortáveis *bungalows* e jardins bem cuidados; as buzinas mal soavam e as multidões tinham desaparecido. Do jardim do hotel emanava um cheiro especial e ouvia-se o incessante crocitar de corvos.

Acordei no dia seguinte, ao som da flauta de um encantador de serpentes, sentado em frente da janela do quarto com um macaco ao ombro e uma cobra num cesto. Pela primeira vez deparara com algo de familiar, ainda que continuasse a ser uma imagem de filme. Nesse dia, com a ajuda do “assistente do engenheiro inglês”, afinal o gerente do hotel, fiquei por fim alojada na “Women International House” da cidade universitária.

Estes primeiros dias foram dias de “overdose” sensorial. Naquele espaço em pleno bosque, num mundo de mulheres oriundas de toda a Ásia e da Europa, imperava o lema que Sun, ex-militar coreana a estudar filosofia, repetia continuamente: “Here no countries, no religions, everyone is the same.”

### **O confronto com o “Outro” no “rito de passagem”**

Quando cheguei à BHU, após quase um ano de espera pelo visto de estudante, já se tinha iniciado o ano lectivo havia quatro meses. Sabia que durante o trabalho de campo “se deve actuar como aqueles que se vai estudar” mas não tinha consciência que era necessário deixar de fazer muitas coisas como eu as fazia.

No dia seguinte a ficar instalada, fui ao departamento de “Ancient Indian History & Archeology” onde tinha sido admitida. Cheguei de saias por baixo do joelho. Rapidamente percebi que para os rapazes do departamento que por ali andavam era como para um homem da minha cultura nos anos 70 e 80 as mulheres usarem saias por cima das cuecas. Não tiravam os olhos das minhas pernas.

Enquanto esperava a chegada do chefe do departamento para proceder às formalidades da minha matrícula e receber a bolsa do governo indiano, acendi normalmente um cigarro. Pouco tempo depois estava rodeada de jovens rapazes do departamento — as mulheres não se acercavam — querendo saber o que fazia eu ali, de onde vinha, se era casada, que fazia o meu pai e quanto ganhava, etc., etc.. Fui respondendo a tudo até que um dos rapazes me perguntou despidoradamente, deixando-me em choque (senti-me profundamente agredida), se o meu marido se importava que eu “tivesse sexo com outros homens”.

A resposta a este choque e agressão a que tinha sido submetida, obtive-a quando o chefe do departamento voltou. Depois de conversarmos e resolver formalidades, recebi a primeira lição de regras de comportamento social e cultural da mulher em Banaras. Antes de eu sair, o Professor Triparthi disse-me: “Em Roma faça como o romano. Aqui as mulheres não fumam nem falam com homens sem estarem acompanhadas por outra mulher”. Quando cheguei ao “hostel”, partilhei a minha experiência com a Linda, a inglesa que já lá vivia há 3 anos. Também ela tinha vivido experiências semelhantes. Ali na BHU as raparigas não conversavam sozinhas com grupos de rapazes, muito menos se fossem casadas. Nem fumavam. Na sala de aula não se sentavam nas carteiras ao lado dos rapazes, nem ficavam na mesma sala durante os exames, para não se perturbarem mutuamente. Havia que aprender a manter a distância e a discrição adequadas para não ser molestada nem importunada.

Estava “oculto” nesta situação o confronto com o estereótipo que eu representava sem saber. A mulher ocidental —para os indianos, que têm contacto com os ocidentais apenas através dos filmes americanos e do que os mais velhos dizem—, é “uma mulher sem princípios que não respeita o marido e vai para a cama com qualquer

homem”. Mais tarde constatei que havia mulheres que fumavam: *harijans*<sup>15</sup> que trabalhavam na construção civil. Na minha inocência eu não passava para aqueles jovens de uma espécie de “prostituta e intocável”. As minhas próprias colegas asiáticas do “hostel” tinham uma ideia muito negativa da mulher ocidental e os meus assistentes de investigação locais confirmaram estes estereótipos.

Paradoxalmente, neste mesmo ano após nove meses volteia a casa para dois meses de férias e na passagem por Inglaterra, fiquei uma semana em Oxford numa residência de estudantes. Tinha começado o combate ao tabaco naquele país e quem fumava era olhado com desprezo. Faziam comentários, culpabilizando quem fumava por obrigar os não fumadores a fumar, pondo-os assim em risco de cancro. Senti-me excluída, marginalizada por poluir, tal como os *harijan* ou “intocáveis” porque lidam com substâncias contagiosas e “perigosas”: a morte, o lixo, a pele curtida, a roupa suja, etc. E foi na cultura ocidental que me senti uma “intocável” onde teoricamente não existiam. Esta experiência intercultural da categoria indiana “intocável” lembrou-me a situação dos migrantes em Portugal provenientes maioritariamente dos países colonizados. Tal como os *harijans*, fazem os “dirty jobs”, e vivem em bairros degradados e insalubres na periferia de Lisboa.

Os primeiros meses do confronto com o diferente e com o estranho em Banaras foram tão intensos que não passaram de um estado caótico: aquele momento em que a desetnocentrificação se inicia e não é ainda produtora de informação, porque o choque cultural gera perplexidades. Necessitei de me reorganizar primeiro psíquica e afectivamente, situando-me como pessoa entre as novas redes de relações afectivas e sociais, dando sentido ao mundo em que vivia. Depois urgiu reorganizar-me cognitivamente, mediante leituras e observações. Tentava apreender a cultura hindu em todas as dimensões possíveis, integrando-me em termos sociais.

Comecei a aprender a língua, cujos primeiros passos, no final da primeira fase de seis meses, ficaram pelo domínio do alfabeto e da leitura de palavras escritas nas lojas e na publicidade. O parco vocabulário e a proto-estrutura gramatical permitiam-me

---

15 — Literalmente filhos de Deus. Designação dada aos “intocáveis” por Gandhi.



fazer compras de espécimes e escrever em devanágrico o nome da rua que o taxista, em Nova Deli, não identificava na minha má pronúncia de quem estava a exercitar o aparelho fonético em sons que nunca antes articulara. Pude, ainda com esse conhecimento rudimentar, penetrar no mundo das mulheres, que em Banaras, mesmo no meio universitário, raramente falavam inglês. Entre as 30 jovens que integravam a minha turma de mestrado apenas duas mantinham uma conversa nesta língua.

Viver como uma estudante estrangeira na Índia não se me deparou como uma tarefa fácil, mas foi talvez a minha primeira grande lição de antropologia: aprender a lidar com a diversidade cultural na qual eu era um dos elementos. *Bom dia e obrigada* não tinham o mesmo valor para todas, nem eram ditos em momentos codificados de igual modo.

Passados dois dias da minha chegada andava nas margens do Ganges a passear e a observar o *Makara Sankranti*, o começo da Primavera. As colegas que me levaram fizeram-me molhar os pés no que tinha ouvido dizer ser o rio com maior poluição orgânica no mundo.

As minhas colegas de residência, mesmo as duas europeias que já lá viviam há mais tempo, nunca conseguiram entender como é que, tendo eu uma bolsa de estudo tão parca, igual a qualquer estudante indiano a fazer um mestrado, continuava a dar-me ao luxo de gastar 3% do meu orçamento em papel higiénico, coisa que elas tinham deixado de usar e achavam perfeitamente dispensável: água, além de mais barato, suplantava o papel em asseio. Mas, para mim, o preconceito cultural era mais forte do que esta lógica. Para os indianos “limpar o traseiro com papel higiénico” é uma porcaria. Na altura, para mim, lavá-lo com água era um nojo. Porém, este facto, que parece trivial e até anedótico, alerta-nos, como salienta Kumar (1992), para a importância cultural da água em geral e da limpeza em particular e muito especificamente para a importância da limpeza ser feita com água para que possa ser considerada como tal. Assim nos faz pensar também a famosa vocalista Subbalakshami, quando no meio de uma actuação no estrangeiro, foi incapaz de continuar a cantar porque repentinamente lhe veio à mente: “todas estas pessoas, na audiência, não usavam água mas papel higiénico”.

Na residência, cozinha-se no chão em fogões de barro cozido com umas resistências eléctricas proibidos pelo regulamento porque existiam os refeitórios e a electricidade era um problema não só económico, como estava sujeita a cortes frequentes que causavam imensos incómodos. A comida dos refeitórios apresentava-se-me simplesmente intragável.

Depois de chegar, fiquei tão absorta na necessidade de aprender a sobreviver que a questão da morte e da investigação que ali me tinham levado era quase um absurdo. Testemunhei uma cremação pela primeira vez passados dois meses de estar em Banaras, no cais crematório de Harishchandra, o mais próximo da cidade universitária.

Sentei-me nos degraus das escadas, já fora do recinto do espectáculo de corpos envoltos pelo fogo. A própria disposição das ghats parece formar uma bancada para os espectadores: acompanhantes e peregrinos (religiosos, cientistas, viajantes ou turistas) assistiam à cena da cremação. Quando me aproximei, senti o fumo denso das piras e o característico cheiro acre dos corpos queimados. Não parecia haver nada de cerimonioso nem solene no que



**Fig 3 —** *Pira crematória a ser construída enquanto o defunto espera no chão*

se passava em torno das piras. De vez em quando alguém, dos que por ali andavam, revolia a pira com um grande pau para que a cremação continuasse, produzindo chamas mais altas. Não vi ninguém chorar nem com demonstrações de tristeza: não me pareceu que houvesse familiares presentes. Exceptuando o grupo a que me tinha juntado, todos os outros andavam de um lado para o outro e aparentavam desempenhar as suas actividades normais.

As crianças e os cães brincavam ali perto, nas margens do rio entre o que restava de cremações anteriores, colares de flores e pedaços de coloridas mortalhas. Entretinham-se as crianças a rebuscar bocados de lenha mal ardida, e os cães, escanzelados, cheios de peladas, procuravam restos de ossos, enquanto os corvos se entretinham a saltitar, apanhando boleia no lombo dos cães. As cabras mordiscavam, à beira do rio, os colares das margaridas amarelo-cádmio, que decoraram corpos.

Foi tudo tão forte que não consegui guardar mais nada daquele momento na memória. Os seres que ali se fundiam como se fossem de plástico não tinham feições, eram corpos estranhos, pessoas que não conhecia. Havia apenas o espanto perante a realidade sensível e a intimidação que aprendera a ter perante a morte. Nada sabia dos que me rodeavam, nem porque estavam ali nem o que sentiam.

(Diário Pessoal, Março de 1988)

A força espectacular da cremação concentrou o meu espanto. No primeiro contacto com o “objecto”, não me dei conta de todo o trabalho de “montagem e de preparação”, ainda que em cena simultaneamente. Este contacto foi afinal, primeiro que tudo, de carácter sensitivo, a primeira impressão do sujeito-questionador: o espanto fenoménico longe ainda “da evidência ou do êxtase etnográficos”.

O sofrimento e o desconforto pessoal, ao invadirem o quotidiano do pesquisador, dificultam, senão bloqueiam mesmo, a disponibilidade para entender o outro que se estuda e que é directa ou indirectamente causa desse mesmo desconforto. Se o sofrimento (angústia) não for transformado pelo ritual do método em

conhecimento sobre si mesmo e sobre os outros, não pode ter qualquer valor epistemológico. É difícil de entender que alguém que não se consiga adaptar às privações que o trabalho de campo muitas vezes impõe, possa estar disponível para conviver, se envolver e conhecer as pessoas com quem vive. O ocidental desenvolveu-se e cresceu no conforto das sociedades em que a tecnologia se tornou uma extensão fenotípica do homem. O sentimento de privação tem que dar lugar à renúncia a esse conforto para que através da criatividade constante, da reformulação metodológica e da invenção de novas técnicas, o antropólogo possa validar o trabalho etnográfico.

Ao lado deste espectáculo da cremação, uma máquina e imensa gente, de ambos os sexos, trabalhavam em azáfama, na construção do que se me afigurou uma fábrica em betão com duas chaminés. Edificava-se o primeiro crematório eléctrico, em Banaras. Que representaria aquela construção na urbe em que os hindus vão morrer, cremar os familiares, restituindo assim o “corpo ao cosmos”? Os jornais falavam do empreendimento porque havia dois grupos de interesses que se opunham à construção, personificados no Domraj, patriarca-líder de uma “casta de serviço” e no presidente da associação dos *Tirtha-purohitas*: sacerdotes que atendem os peregrinos, subsistindo ambos através dessa actividade”. Os meus amigos e colegas de faculdade ignoravam simplesmente a questão ou tinham a ideia transmitida pela propaganda política de que acabaria com a poluição do rio e com a “ganância” dos Dom, *uncchilogue*, literalmente “gente inferior”. O meu conhecimento da realidade sócio-cultural era ainda muito vago para apreender a dimensão do problema. Estava aqui o embrião da etnografia que levei a cabo posteriormente sobre o impacto social e cultural deste crematório (Caixeiro, 1995).

Esta primeira permanência no terreno foi mais um estágio para me situar do que uma fase exploratória: uma daquelas marginalidades que se costuma excluir da “história oficial” de uma investigação; um tempo convulsivo de “desetnocentrificação”, o “rito de passagem”, a prova a que o trabalho de campo é tantas vezes comparado. Este “estágio” foi determinante das várias perspectivas que fui abrangendo durante a investigação e dos espaços sociais em que me situei.

Passados seis meses, depois de uma curta visita do Fernando, meu marido na altura, regressei a Portugal. A bolsa afinal não podia ser renovada por tal não estar previsto no acordo cultural luso-indiano.

Durante a sua estadia, dei-me conta de que haviam mudado coisas em mim. Confrontei-me com aspectos da minha identidade que já não me pertenciam. Conversar em português foi nos primeiros dias uma sensação estranha. Havia seis meses que não lia nem escutava a minha língua<sup>16</sup>.

### **Regresso ao terreno: a força do que deve ser feito**

Voltei em 1990 a Varanasi. Agora, em vez de um ano esperei apenas cinco meses pelo visto. Para abreviar a longa e estafante espera para poder partir como investigadora com todas as formalidades cumpridas, usei as redes sociais de amigos e consegui, de um dia para o outro, um privilegiado “visto aberto”.

Cheguei em Junho, o calor era já insuportável. Voltava à Índia passados dois anos. Havia de lá saído com o princípio das monções e chegava com elas. Ia determinada a perceber o que tinha acontecido aos rituais funerários da tradição hindu e à interacção sócio-cultural que se desenvolve à sua volta depois da entrada em funcionamento, no ano anterior, do crematório eléctrico.

Apanhei o *Kashi Vishvanath Express* na estação de Nova Deli. Enquanto a paisagem se desdobrava sob o meu olhar, oscilante entre o interior das recordações e o fascínio do que via pela janela do comboio, dei-me conta da diferença da estada inicial em comparação com a que se desenrolava. Só esta segunda chegada à Índia e o encontro já com o familiar, me restituiu a real dimensão do primeiro encontro com o “Outro” e

---

16 — Em verdade, sentia-me diferente e não sabia o que era. O Fernando fumava muito e na memória que tinha dos dois juntos, também eu fumava. Voltei a fazê-lo como se isso reduzisse a angústia da diferença e do estranho. Tinha dificuldade em me sentar numa cadeira, porque havia meses que me sentava no chão de pernas cruzadas.

com o estranho. Tudo agora me parecia integrado e a fazer sentido. Os dois anos que separaram a primeira da segunda estadia permitiram-me, à distância, reflectir e questionar alguns aspectos do conhecimento antropológico. Tinha lido literatura sobre a Índia e os rituais de morte, e ainda o grande *mahatmya*, o panegírico sociológico e moderno da cidade, *Banaras the city of light* (Eck, 1981)<sup>17</sup>: a “bíblia” de leitura obrigatória para a integração de todos os ocidentais que lá viviam, académicos ou artistas.

As lições sobre os padrões, segundo os quais as mulheres se comportavam e agiam socialmente, transmitidas pelas minhas amigas asiáticas hindus e a experiência anterior, revelaram-se eficazes na minha viagem de comboio e, sobretudo, quando cheguei à estação de Varanasi. Passou pelo meu compartimento uma família com duas crianças que ficou em Lucknow. Conversámos todo o caminho depois de me terem convidado a partilhar a refeição, que levavam para a jornada. Contaram-me sobre as actividades profissionais, os bens que possuíam e os familiares que viviam ou viveram em Inglaterra. Quiseram informar-se sobre mim, a minha família, enfim! quanto ganhava o meu marido, eu, o meu pai, se tinha carro, casa, etc. Apesar de já saber que é sempre mais ou menos deste modo que os indianos do Norte estabelecem os primeiros contactos sociais com um estrangeiro, sustive a minha irritação durante grande parte do convívio. Continuava a sentir-me agredida e invadida —achava inconveniente e “falta de educação”. Deixou, porém, de me aborrecer quando, mais tarde, compreendi ser uma forma generalizada de conversar com estrangeiros e um modo de os conhecer e de mostrar interesse por eles. Um modelo que acabei eu própria por usar muitas vezes como forma de integração. Depois do convívio com famílias indianas e de dominar um pouco da língua percebi que dois indianos desconhecidos ao se encontrarem, fazem entre eles o mesmo tipo de interrogatório. Este incómodo é também partilhado por antropólogos indianos como Nita Kumar (1992) e Srinivas (1976), educados na Índia em colégios cristãos e em universidades ocidentais. Ambos os investigadores contam o

---

17 — A cidade conduziu Diana Eck a estudar a “Índia e a tradição religiosa hindu”, a sua mitologia complexa, a sua variedade iconográfica do divino, a elaborada tradição ritual e o seu entendimento da vida e da morte. A “bíblia” era uma compreensão da cidade do ponto de vista de “uma pessoa” que se diz “suficientemente perto da tradição hindu, para perceber o seu significado e suficientemente perto das religiões ocidentais e da tradição académica para estar consciente dos problemas que a sua interpretação pode pôr” (1981, p:xiii).

seu embaraço durante o trabalho de campo na Índia, quando lhes perguntavam a casta, e o seu sentimento de estranheza no seu país de origem.

Depois de Lucknow e já noite adiantada, entrou para o lugar da família um chefe da polícia e um negociante em sedas, vestido de fato e gravata. Confrontei-me de novo com o estereótipo do ocidental. Levaram a noite a beber whisky e a insistirem para que eu partilhasse com eles, comentando: —“As mulheres europeias bebem álcool”. Já me tinham tirado os livros todos e as revistas que levava para ler na viagem, sem me pedirem licença. Lembrei-me logo da lição nº1 do Triparthi: “em Roma faça como o romano”. Delicadamente disse que não queria. E perante a insistência retorqui, peremptoriamente, que não bebia, manifestando o desejo de dormir e de silêncio.

Embora não houvesse ninguém no comboio para ir morrer a Kashi ou ser cremado, tomava consciência de que eu pertencia a um novo tipo de peregrinos: os investigadores ocidentais, movendo-me, tal como os outros, para Kashi atraída pelas suas maravilhosas "características e recompensas".

Ainda o *Kashi Vishvanath Express* não parara na estação de Varanasi já os *coolies*, “carregadores”, me arrebatavam as malas de baixo do banco. Segui-os, furando com os cotovelos a multidão que enchia o cais, não fossem eles desaparecer por aquelas passadeiras aéreas. Corria atrás deles gritando; *Suniye, dhire, dhireh!* “devagar, mais devagar”, evitando os mendigos, leprosos e todo o género de estropiados que surgiam na minha frente. Na entrada da estação, passei com cuidado pelo habitual espectáculo de peregrinos acampados, esperando os comboios, deitados em mantas e ao monte no chão ou preparando as refeições. Pairava no ar um odor a especiarias e um intenso e agonizante cheiro a óleo de mostarda. Apesar de andar saltitando por cima da multidão, a ver onde punha os pés, não me senti incomodada.

À saída, tal como na minha primeira chegada ao aeroporto de Varanasi, fui assediada de igual modo, mas agora por fisionomias às quais estava já acostumada. Em redor da minha bagagem reuniu-se uma turba de condutores de riquexó e motoristas de táxi, querendo saber o meu destino e oferecendo preços, cada um mais baixo do que o outro. Sentia-me muito mais segura, vestida de *curta-salvar*, em vez das saias abaixo do joelho e comunicava em hindi.

Chegar como estrangeira, porém, já familiarizada com o local, marcou uma diferença. Foi o (re)início do trabalho de campo. Fui directa para a “Women International House” onde sabia que estavam ainda algumas amigas. Fiquei no quarto de uma delas por alguns dias até me organizar. Na porta do quarto n.º 6, que eu ocupara, permanecia o papel azul marmoreado com o meu nome e Portugal escrito em caligrafia gótica. O tempo de repente parou. Haviam passado dois anos, mas, naquele momento, tudo me pareceu igual a quando eu partira. Os seis meses que ali vivera tinham-me proporcionado um fecundo encontro com o mundo feminino e o estatuto da mulher na sociedade indiana do Norte: compreendi a harmonia em que a mulher vive com a natureza e a sua beleza; aprendi a fazer a manutenção do feminino e a sua importância na relação da mulher com a sociedade, com o homem e consigo própria. Ensinaaram-me cozinha ayurvédica, coreana e tailandesa, e também a lidar com a burocracia indiana. Ser mulher na Índia pode por vezes ser incomodativo ou, então, o contrário: respeitada e honrada como uma deusa. E talvez o mais importante de tudo foi a certeza de que a amizade é a grande fonte de conhecimento sobre os outros, o seu estilo de vida e pensamento.

Enquanto o tempo me pareceu petrificado na “Women International House”, na cidade vivia-se uma outra era. As fotocopiadoras a álcool tinham sido substituídas por modernas, a cores, e já existiam gabinetes de informática. Deixou de ser necessário ir ao “Cantonment” para fazer uma chamada telefónica. As centrais telefónicas eram agora digitalizadas (STD). Estavam espalhadas tabuletas a anunciar postos de telefone 24h diárias e serviços de fax. As pessoas tinham adquirido televisores e já não se juntavam nas montras das lojas de electrodomésticos para ver a série mais popular no Norte da Índia, que continuava passados dois anos: o *Ramayana*. As lojas de vídeo também proliferavam. A cidade modernizara-se. Havia quem já tivesse parabólicas. Em qualquer quiosque funcionava uma televisão ou um rádio. Tal como muitas cidades do mundo contemporâneo, via o seu quotidiano penetrado pelo “diferente”. Incluía cada vez mais minorias definidas por orientações étnicas, língua, casta, religião e sexo.



## **Integração Acadêmica**

Iniciou-se nova “batalha” na BHU. Era necessário matricular-me na universidade num mestrado em Sociologia, ramo de antropologia social indiana. Considerava importante experienciar como os indianos se estudavam a si mesmos do ponto de vista sociológico e tornou-se factor importante na elaboração do meu conhecimento antropológico sobre a Índia. A Sociologia e a Antropologia Social tornaram-se “field-oriented” senão mesmo “field-sciences”. Foi a oportunidade de ter uma visão global da sociedade e do processo de produção de conhecimento sociológico autóctone. A Índia brâmanica do imaginário ocidental passou também a ser tribal e a poder ser compreendida numa diversidade de múltiplas perspectivas. A experiência permitiu, igualmente, conhecer como é que os cientistas sociais nativos organizavam o conhecimento, as pedagogias utilizadas, as relações entre professores e alunos e estes últimos como espelho da estrutura social e da relação de género.

Os conflitos ideológicos no departamento foram fonte de conhecimento sobre a realidade local e nacional. A minha admissão no curso de Sociologia onde a Sociologia Indiana era parte, não foi fácil, porque, tendo eu possibilidade de o fazer na Europa, não era claro para alguns professores o meu interesse. Seria mais uma tentativa dos europeus para verificar que a Sociologia só podia ser produzida no Ocidente e por ocidentais? Outros achavam que era bom porque representava uma forma de interesse e de conhecimento pelo que se produzia na Universidade. O grupo mais heterodoxo apoiou e aproveitou a oportunidade para constituir uma turma em inglês, o que nunca fora possível por haver muita resistência: a BHU criara-se especialmente para veicular o ensino em hindi.

O departamento reproduzia no plano académico, a luta entre “tradição e modernização” que se vivia na dimensão social e política da sociedade indiana. Entre marxistas que se intitulavam “secularistas” e os nacionalistas que defendiam a tradição. Para resolverem o conflito, propuseram dois currículos paralelos: um com uma orientação marxista da escola de Frankfurt e outro orientado pela Escola de Dhurjati Prasad Mukerji (1894-1961), um dos fundadores da Sociologia da Índia. O lado moderno marxista tinha uma visão crítica sobre o mundo, incluindo a própria Índia, e o

conhecimento sociológico. As teorias dos autores e os temas, sobre os quais, eles se tinham debruçado, eram confrontadas com a sua própria biografia. Mostrando como a própria vida de cada um dos autores tinha influenciado o seu pensamento e o grupo nacionalista<sup>18</sup> trabalhava para a reconstrução da identidade nacional (hindutva=qualidade de ser hindu), elegendo como modelos sociológicos os da “tradição e continuidade da cultura indiana”, em que o conceito de inovação ou modernização não é contemplado. Nas primeiras aulas “ensinam” as qualidades, deveres e direitos de um brâmane, assim como o papel da mulher (70% dos alunos) na sociedade e os seus deveres para com o marido e a sogra. Este lado do curso reflectia com uma evidência quase chocante a influência do colonialismo científico assente na elite bramânica.

A “escola” de D.P. Mukerji, com uma abordagem holística e psico-sociológica, tinha um tom nacionalista. Preocupava-se com a formação intelectual dos indianos modernos e queria que a sua visão do mundo não fosse influenciada pelas noções de “progresso e igualdade” ocidentais. Dirigiu-se ao público como Presidente da “Primeira Conferência de Sociologia” (1955), dizendo que tinha vindo da Economia e da História para a Sociologia porque estava interessado em desenvolver a sua personalidade através do Conhecimento. Exemplifico como cada uma das facções do departamento abordava a mesma disciplina. No primeiro ano estudavam-se: “tradições sociológicas”, “metodologia das ciências sociais”, processos dinâmicos de grupo” e as “principais correntes do pensamento sociológico”. Este último tema era bifurcado em “Paper A”: “Sociological Traditions” e “Paper B”: “Sociological Traditions of India”. O primeiro desenvolvia-se a partir do Positivismo, Neo-Positivismo e Voluntarismo para passar à “Filosofia da Ciência, dando ênfase à mudança de paradigma entre Popper e Kuhn. Focava temas como: “Ordem, Poder e Conflito” e “Racionalismo e Capitalismo Ocidental”. O primeiro, circunscrevia-se à volta de Karl Marx, Durkeim, Parsons e Max Weber. O “Paper B” começava com “Tradition and Continuity in Indian Social Thought”, e focava os temas de: “Ethical Myths and dogmas in relation to social oppression: Women, Harijans and Bounded Labour” e “Cultural processes: Sanscritization, De-Sanscritization, Islamization, Social Movement”. No “Paper A”

<sup>18</sup> — No departamento de sociologia da Banaras Hindu University (BHU), a fracção nacionalista denomina o conhecimento sociológico sobre a Índia, realizado por investigadores indianos, por conhecimento ortogénico.

estudavam-se autores ocidentais e no “B” Dumont era o único Ocidental. A perspectiva subalterna já era abordada fora dos espaço de aulas em conversas pelo corredor alguns dos professores não nacionalistas.

As mulheres doutoradas, a leccionar, lutavam por conseguir um lugar de destaque no departamento: embora a chefia deste fosse rotativa, os grupos de pressão na faculdade impediam que a professora, a quem competia o lugar, o ocupasse, de facto.

Integrei, então, uma turma de seis elementos: um rapaz e uma rapariga muito fluentes em Inglês e considerados os melhores alunos; outro rapaz menos fluente, que entrara ao abrigo das quotas para as *Others Backward Classes*, “classes menos favorecidas”, e dois monges budistas tailandeses, que estavam a aprender Inglês e não sabiam uma única palavra de hindi.



Fig. 4 — A antropóloga e os colegas de turma em sua casa, 1990.

O horário dos seus deveres religiosos sobrepunha-se aos do curso. Não compareciam nas aulas quando tinham meditação ou outra obrigação, com a total aceitação dos docentes do departamento como algo muito natural.

## A integração social

Nenhum antropólogo pode realizar trabalho de campo de facto, e viver encerrado numa cidade universitária por muito paradisíaca que seja a natureza que o circunda. Se esta me dava acesso à dimensão teórica das implicações da tradição indiana no pensamento científico do indiano moderno, a mudança para casa do um pandita (homem erudito), que me ia ensinar sânscrito, proporcionou-me o encontro e o confronto com a tradição, com a sua construção e inovações. Esta experiência prolongou a dissonância cognitiva causada pelo confronto com o Hinduísmo ideal (sobre o qual não se reflecte, porque não se põe em causa) e a realidade vivida, quando, pela primeira vez, vi um hindu beber álcool e quando senti a minha imagem de uma Índia passiva ser agredida pela violência a que assisti desde a chegada. Viver com a família de Vaguish Shastri correspondeu a outra fase e a outra forma de integração. Decidi aprender sânscrito, seguindo o método tradicional.

Vagish Shastri, professor na Sampurnananda University (universidade de Sânscrito seguindo os moldes da tradição védica), era o pandita na “moda”, com o qual estudava a maioria dos estrangeiros. Celebrizara-se pelo seu talento pedagógico, pelo



**Fig. 5 — Vaguish Shastri e os seus alunos de Sânscrito em 1991, na sua biblioteca onde trabalhava e dava aulas particulares**

método rápido e eficaz para ensinar estrangeiros, levando-os ao domínio da gramática, numa primeira fase, sem recurso à memorização sistemática, mas através de mnemónicas relacionadas com os mitos. Entre nós, alunos, Vaguish Shastri era respeitosamente tratado por *guruji*<sup>19</sup>.

Viver seis meses no seio da sua família foi o primeiro grande choque perante a “falta de privacidade e de fronteiras nas relações pessoais”. Ocupei o andar de baixo: um quarto, uma sala, uma proto-cozinha e uma casa de banho com latrina. Os banhos eram tomados com o já familiar balde e um jarrinho de plástico duro com asa e um bocado do bico partido. Não era a única estrangeira a ser “adoptada” pela família. Com ela vivia Bruce Graham, um jovem sanscritista saído de Oxford, que, seguindo as prescrições académicas, nos quatro meses anteriores à minha chegada, se entregara ao convívio total e restritivo com a família, aprendendo assim a falar fluentemente hindi. Também eu fazia parte da família, como me diziam, mas isso significava para mim ser um prolongamento deles. Entravam no meu espaço e na minha vida quando queriam, usavam e mexiam no que me pertencia sem pedirem licença.

Contra os costumes da família, eu fumava dentro do meu quarto e cozinhava ovos às escondidas. Os filhos, já no final da adolescência, e o Bruce, desciam a minha casa para comer ovos cozidos e fumar um cigarro ou para conversar sobre as suas histórias de amor contrariadas pelos pais e do seu grande sofrimento: sabiam que o casamento não seria uma escolha sua.

Tenho hoje consciência de que toleravam a minha diferença, embora me considerassem muito “impura”. Na sociedade pós-moderna ocidental quem fuma polui, e quem come carne também já é olhado com discriminação pelos vegetarianos fundamentalistas. Entretanto, comecei a cozinhar para mim, porque suportava muito mal os altos índices de picante e de óleo na alimentação que se confeccionava em casa de guruji.

A chegada de Fernando, então meu marido, para ficar alguns meses comigo,

---

19 — Literalmente aquele que remove a ignorância: o mestre. Em hindi acrescenta-se o sufixo *Ji* aos nomes próprios para indicar respeito.

marcou o momento de ruptura e passagem de uma experiência de “assimilação” cultural através de uma família tradicional, para a experiência de um casal de *videshis*, (estrangeiros), a morar num bairro comum da cidade, Bhelupura, no enclave dos bairros habitados principalmente por muçulmanos, bengaleses e sul-indianos. Para os comerciantes e vizinhos, éramos um casal de “americans”<sup>20</sup>. Manoj Pandey, clamava-se um brâmane arruinado com um negócio de telefone e fax. O negócio anterior de aparelhagem de alta fidelidade também tinha falido. Iniciava outro empreendimento: construir e alugar casas aos estrangeiros que para ali iam ao “serviço da Ciência e das universidades ocidentais”. Alugou um apartamento a um casal canadiano, um antropólogo e uma médica, e um quarto num terraço a outro antropólogo canadiano de origem indiana. Travámos uns com os outros laços profundos de amizade e o convívio diário permitia-nos trocar experiências e conhecimentos que enriqueceram a investigação de todos. O *malik*, designação coloquial do proprietário, prometeu terminar um apartamento para me alugar antes da chegada de Fernando. As obras tinham parado, mas ele garantiu iniciá-las no dia seguinte e terminá-las dentro de um mês. Passou um mês, dois e o apartamento nunca mais se concluía. Todos os dias por lá passava e o *malik* lá estava sentado, indiferente ao “meu tempo”, supervisionando o trabalho.

Acabámos mudando para o apartamento, sem outra alternativa, irritados com o *malik*. Os quartos sem portas, as janelas sem portadas e os trabalhadores a irem diariamente polir o chão de mármore à mão que o Manoj tinha resolvido assentar como símbolo de prosperidade e modernidade: “Didi<sup>21</sup> marble is very clean and modern. Rich people have it in theirs houses”. O apartamento, não obstante ser o orgulho do *malik*, continuava por acabar por falta de dinheiro quando o deixámos, dois anos mais tarde.

---

20 — Entre as pessoas que interactuavam mais frequentemente com estrangeiros. “American” substituiu o léxico autóctone *videshi* (estrangeiro) tal como aconteceu na altura do domínio inglês em que *ingresi* substituiu *videshi*.

21 — Literalmente a irmã mais velha. Usado como termo respeitoso de tratamento para qualquer mulher mais velha da família.



Para os meus vizinhos, eu era a *didi* Mariana, estava na BHU e interessava-me pela sua tradição. Os filhos daqueles que tinham o Ocidente como modelo de afirmação do seu estatuto social, tratavam-me por “aunt” (tia). Os filhos dos amigos mais

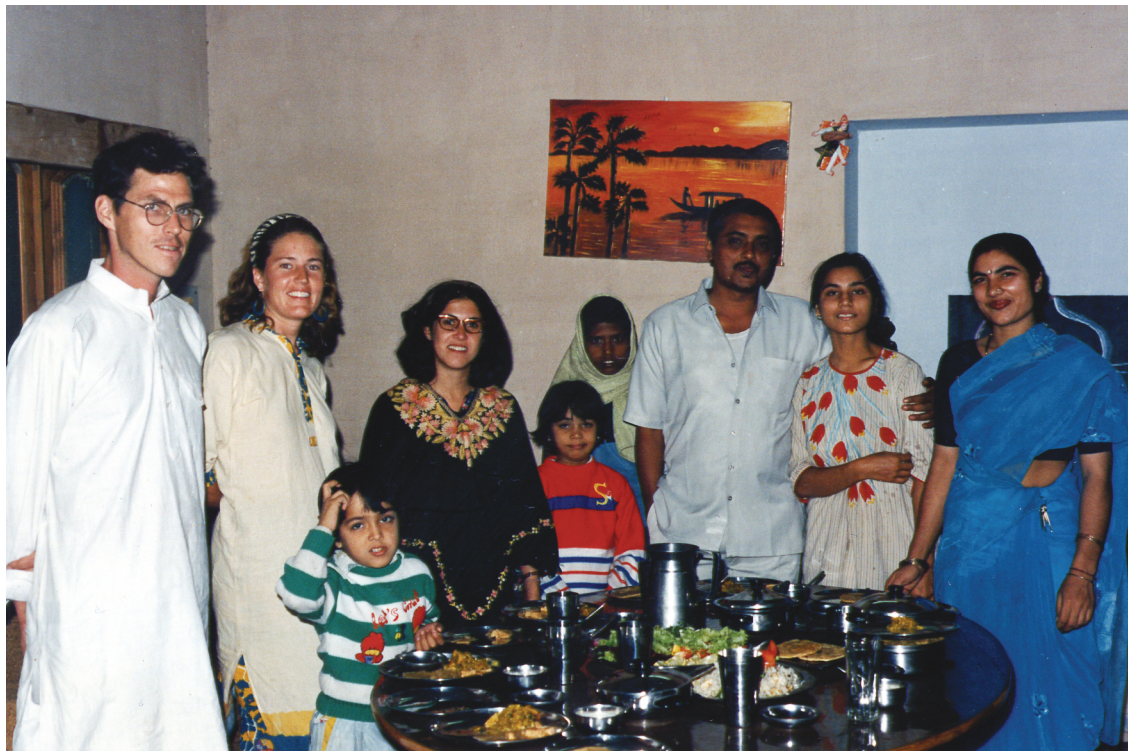


Fig 6 — A antropóloga, Chris Justice e Patricia Seymour a jantar em casa do Malik com a sua família

tradicionais por *didi*. Os que me conheciam com maior distância pensavam que o Fernando era indiano e viam-me como a “videsh” (estrangeira) casada com um indiano. Os comerciantes e as pessoas do quotidiano tratavam-me por *bhai* (irmã). Estas estratégias de tratamento como um alargamento comunitário das relações, ajudaram a minha integração: sentia-me uma extensão do seu generoso universo familiar.

### O mundo para além do “trabalho de campo”

Kuhn (1962), ao questionar a epistemologia tradicional e a imagem científica reflectida pelo iluminismo e pelo seu mais acérrimo defensor, o positivismo, deu força à relevância do contexto histórico na produção do conhecimento científico. Esta segunda fase (Junho de 90 a Maio de 93), foram anos seriamente conturbados na Índia, na Europa e no Médio Oriente. Na Índia, vivia-se um período de agitação social e política

enorme. Movimentos devocionais, liderados por políticos, apelavam à fidelidade e regeneração do rei-divino Rama, reavivando a antiga disputa sobre a mesquita, *Baba-masjid*, construída sobre o templo que assinalava o local do nascimento de Rama. Apesar de, para mim, a vivência ser completamente inédita, o problema não era novidade. Os relatos dos cronistas portugueses abundam em descrições de destruição dos símbolos do poder local, dos templos e mesquitas à volta dos quais se passava a maior parte do comércio na Índia, na altura dos Descobrimentos. A demolição de um "pagode" — templo, mesquita ou igreja — tinha algo de semelhante aos ataques às bases de armamento principal nas guerras a que este século tem assistido, nomeadamente na que se travou, enquanto eu lá estava, entre os Estados Unidos, os Aliados e o Iraque. Esta guerra, exterior à Índia, motivou curiosamente alguma solidariedade dos indianos em relação a Hussain, na mesma altura em que, em todo o Norte da Índia, havia uma tensão entre Hindus e Muçulmanos por causa da disputa de Baba-masjid em Ayodhya. O Primeiro-ministro Rajiv Gandhi, tal como sua mãe, foi assassinado.

Em Banaras, vivia-se em recolher obrigatório, frequentemente, por causa do comunalismo (confrontos entre Hindus e Muçulmanos). Na lista de mesquitas a demolir, estava em segundo lugar a mesquita de Aurangzeb, em Banaras, guardada por polícias, incontestavelmente erigida sobre um templo dedicado a Shiva, como testemunham as suas paredes exteriores. As pessoas que concordavam que Hussain tomasse o Kwait, porque lhe pertencia, manifestavam-se também contra a independência de Caxemira, do Panjabi, de Tamil Nadu ou do Assam.

Estudantes imolavam-se pelo fogo, em várias partes da Índia. Os estudantes da "elite bramânica" protestavam deste modo contra a quota de empregos e lugares nas universidades para "castas em privação". Estes confrontos anuais, que se tornaram parte da luta política dos estudantes da BHU, reflectem a contradição dos princípios subjacentes à sua criação: por um lado, a tentativa de reavivar um sistema de educação tradicional *varna/asharama*, que transmitisse o *Sanathan Dharma* baseado na superioridade brahmânica e, por outro lado, uma universidade aberta a todas as religiões e castas, à tecnologia e à ciência modernas.



Ainda em trabalho de campo, caiu o muro de Berlim. Os alemães da Alemanha Ocidental traziam o eco da desilusão e do desagrado. Durante o trabalho de campo, decorreram encontros sucessivos entre cientistas ocidentais e indianos em todas as áreas das ciências humanas. Foi um período de intenso intercâmbio entre a filosofia desenvolvida no Ocidente e os vários *Darshanas*, “perspectivas”, do pensamento indiano. Em Nova Deli, em 1988, realizou-se o primeiro encontro de "Fenomenologia e Filosofia Indiana" entre filósofos ocidentais e indianos<sup>22</sup>, organizado

Este foi o cenário de fundo dos três anos e meio do meu trabalho de campo para a pesquisa sobre os rituais de morte através dos quais pretendi reflectir e analisar a dinâmica da tradição: invenção ou inovação, na cultura e sociedade indianas.

### **O confronto do antropólogo consigo mesmo**

A profunda percepção da conexão entre morte e vida (as fronteiras interpenetram-se), durante os anos que vivi em Banaras, mudou a minha perspectiva do mundo, da vida e conseqüentemente da morte.

Os *Dhobi*, comunidade que prestava serviço de lavanderia, batiam a roupa nas lajes que entram pelo rio, ao lado das piras. Na água, a espuma da roupa misturava-se com as flores, que ornamentam os defuntos purificados no Ganges, antes de serem dispostos, com cuidado, nas piras. As escadarias do rio ficavam revestidas de longos saris e *dhotis*

---

22 — Organizado pelo “Indian Council of Philosophical Research”.



*Fig. 7 — Saris e dhotis secando ao sol ao lado das cremações*

Os toros restantes das cremações eram apanhados pelas crianças dos Chaudhary<sup>23</sup>. Acreditavam que estes os protegiam do cancro, leucemia e de outras doenças mortais e cozinham a sua alimentação no fogo que fazem com eles. De igual modo a prática *totka* dos Chaudhary mostra como um pão amassado pela própria pessoa e cozido em cima do corpo em cremação pode ser assimilado para regenerar um corpo doente de cancro, de epilepsia ou de leucemia. Os ascetas passeiam-se pelos locais crematórios para receber a energia vital que emana dos corpos durante a cremação.

Este conjunto de práticas encontra justificação na tentativa de passar para uma dimensão social e cultural o princípio da não-dualidade: morte e vida são apenas formas diferentes da mesma coisa, dependendo da perspectiva em que nos colocarmos. Segundo a teoria da transmigração, morte e vida são a mesma coisa, quer dizer uma mudança de estado e ambas se unem na essência do Ser humano. Quando alguém morre neste mundo, a sua morte supõe um nascimento de outro ser em outra esfera. Assim, chamamos-lhe morte ou vida conforme a perspectiva em que nos estivermos colocados.

23 — Clã que retira a sua sobrevivência de todas as actividades envolvidas na cremação.

Quando a mãe do leiteiro, onde ia todos os dias de manhã buscar leite, faleceu e me confrontei com os gritos de angústia das mulheres da família e o leiteiro desfeito em lágrimas a pedir-me desculpa por não haver leite, entendi que ali também a morte estava rodeada de dor e desespero. Não seriam os rituais nas margens dos rios que me ajudavam a entender "o drama" que se representa à volta da morte. A cremação, como objecto principal no estudo dos rituais funerários hindus, consistia apenas no espectáculo sócio-cultural, talvez o mais fascinante, por ser o mais exótico, mas não era o mais importante.

A questão antropológica mais interessante pareceu-me ser o funcionamento do crematório eléctrico numa cidade onde a cremação tradicional é parte da sua identidade. *Mahashmashana*, "o grande crematório", é um dos muitos epítetos de Banaras, a única cidade em que a morte não é poluente. Estavam ali implicadas questões sócio-culturais, económicas e políticas e um exemplo de como as novas tecnologias podem constituir inovações que a tradição incorpora e assimila, mantendo-se viva em aspectos considerados fundamentais por grupos de poder ou de pressão<sup>24</sup>.

O impacto desta mudança, em dois anos, foi igualmente importante no meu interesse em compreender e analisar a dinâmica entre tradição e modernização. Sem dúvida, este confronto atravessou a minha presença no terreno. A variedade de formas que o mesmo ritual pode assumir —todas elas igualmente consideradas tradição — levou-me a questionar quantas tradições existem e o que era afinal a tradição indiana. Tudo quanto se fazia na cidade era tradicional. Tradição evocada como aquilo que transmitem os textos, tradição como aquilo que os "antepassados faziam", os longínquos e os vivos. Os longos rituais que Eck (1983) e Parry (1980 e 1985b) descrevem não eram visíveis nas *ghats*. Diariamente me deparava com formas diversas e rudimentares do mesmo ritual. A "tradição milenar em continuidade" sofria um grande impacto da modernidade e inovações constantes floresciam no quotidiano ... mas a cidade continuava a parecer-nos a todos de uma "tradição milenar".

---

24 —Cf. Artigo citado na nota 13.

## “A Viagem”

Na última revisita de estudo a Banaras, 2003-2004 para recolher os dados desta investigação, não tive que esperar por um visto. Fui com um “visto de turista” e por isso a minha estadia não se podia prolongar por mais de 6 meses. Neste sentido, a minha investigação foi ilegal. Não me apaixonei nem ninguém próximo de mim morreu antes de partir. Porém, no dia seguinte ao regresso a Lisboa, vi-me perante um pedido de divórcio e seis meses mais tarde faleceu o meu pai. Curiosamente, anunciou a sua morte uma semana antes. Percebi que não era só na cultura indiana que as pessoas pressentiam o momento da sua morte.

O reconhecimento cognitivo de que nós, investigadores na Índia, constituíamos um tipo de peregrinos foi tomando forma nos anos que se seguiram. Por falta de apoios institucionais, por razões pessoais e questões básicas de subsistência, e sobretudo porque trabalhar sobre a morte implica pensar e elaborar sobre a nossa própria morte, os dados recolhidos sobre os rituais não chegaram a ser completamente trabalhados. Apenas os dados relativos ao crematório eléctrico foram publicados em revistas científicas<sup>25</sup> e divulgados em congressos da área científica<sup>26</sup>.

Voltei a Banaras em 2003 com este projecto de investigação detalhado com o apoio de uma bolsa para doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia. Levei comigo o meu filho Francisco de cinco anos. Ter uma criança ao meu cuidado mudou radicalmente toda a noção que tinha de viver na cidade de Banaras e na Índia. O “papel social de mãe” revelou-se, ao longo do tempo, sobrepor-se ao de investigadora, ou porque o meu filho estava comigo durante a recolha de informação, ou porque como já não era senhora do meu tempo, tinha que organizar o meu trabalho em função do tempo

---

25 — Cf. Caixeiro, 1994 e 1995.

26— “Negotiations Between tradition and modernisation: The construction of the electrical crematorium in Banaras, India”. *5th Biennial Conference of the European Association of Social Anthropology*, workshop: Anthropology and the revival of the tradition. Frankfurt, 4-7 Setembro, 1998.

“Ecological ideas and socio-cultural models transmitted through tradition: The electrical crematorium of Banaras, India”. *15th Conference on Modern South Asian Studies*, painel 9 “Environment and water resources in South Asia”. Leiden, 8-12 de Setembro, 1998.

em que o Francisco estava na escola. Aprendi que “ser mãe é um estado” e numa sociedade como a Índia em que “as crianças são como os deuses e estes como crianças”, deixei de ser vista como uma pessoa inóspita. Há a crença generalizada que as mulheres casadas sem filhos são fonte de azar e má-fortuna.

Depois de uma atribulada viagem de comboio, em que paguei três vezes mais o preço real, cheguei a Mughal Sarai às três horas da manhã inesperadamente, porque em Delhi me tinham dito que chegava às seis da manhã. Havia-me esquecido de confirmar a informação, o que na Índia é crucial. Uma estação de entroncamento de vias férreas não oferece muita segurança a um estrangeiro, muito menos a uma mulher. Felizmente que já existem telemóveis e o filho de Vimal Mehra tinha-me enviado por email o seu contacto caso eu necessitasse de ajuda na chegada.

Toda a cidade estava em construção, parecia-me outra. O primeiro mês foi de depressão. Só queria ir-me embora. Odiava a cidade que antes tanto amara. Construíram-se grandes hotéis, restaurantes e prédios. As minhas referências arquitectónicas para a orientação já não existiam. A poluição sonora e atmosférica eram insuportáveis. Não só a das motos, motoriquexós e dos geradores, como os altifalantes dos templos e das casas emitindo cânticos e palestras de panditas pareciam romper os tímpanos. Sair à rua e vencer o desafio do trânsito deixava-me completamente prostrada, sobretudo porque tinha que estar atenta ao meu filho e às ruas. Para quem está habituado a ter duas faixas de rodagem e passadeiras de peões representam uma aventura de risco. É necessário não só atravessar entre bicicletas, riquexós, vacas, automóveis, búfalos e camiões, como era necessário aproveitar a situação para ensinar ao Francisco como se fazia para não ficar assustado. A única lógica do trânsito parecia-me de novo a do “salve-se quem puder”. Havia-me esquecido da ligeireza com que já me movia naquele caos, no trabalho de campo anterior...

A ansiedade e a preocupação nesta viagem foi maior do que nas anteriores. Deve-se isto ao facto de ter levado comigo o meu filho e do medo de o perder na confusão dos milhares de pessoas que circulam na estação de comboios de Nova Delhi. Comprei-lhe uma trela antes de partir e cheguei mesmo a usá-la na estação de comboios de Delhi.

O primeiro mês foi ocupado com o alojamento, e a adaptação do Francisco a um sítio onde tudo era novo para ele. A sua única referência era mesmo a mãe. Nas duas primeiras semanas ficou sempre comigo, para que fosse tendo referências e não se sentisse tão ameaçado pelo estranho. Na terceira semana, começou a ir ao “South Point Schooll”, um projecto de educação alternativo de Nita Kumar, antropóloga indiana da Universidade da Califórnia.

Ficámos a viver num apartamento na área do templo de Durga que tivemos de mobilar minimamente, pois em Varanasi não havia ainda apartamentos mobilados, apesar do número de estrangeiros ter aumentado bastante nos últimos treze anos. Em casa estávamos como o Francisco dizia, quando dava de comer aos macacos, através do gradeamento que protegia o terraço e as varandas: “Oh, mãe aqui somos nós que estamos dentro das jaulas!”



**Fig. 8** *O filho da antropóloga dentro da “jaula” a dar uma banana ao macaco em liberdade.*

Especialmente em Banaras tudo levava muito tempo (entenda-se este “muito” na perspectiva do ocidental) para acontecer e para se conseguir. Lá viver implica sobretudo arte em esperar e ter tempo para deixar que as coisas aconteçam. Em todo o Uttar

Pradesh não há electricidade durante toda a manhã, o que significa que as actividades dependentes de energia paralisam.

Passado quinze dias, revelou-se insuportável viver naquela casa. Nos arredores, os altifalantes de templos e de casas soavam durante o dia e a noite. Não me deixavam trabalhar nem dormir. Soavam canções devocionais acompanhadas pelo som estridente de campainhas e tambores. “Era necessário mostrar aos outros que se é muito religioso, por isso quanto mais altos e maior for o número de altifalantes, melhor”, explicou-me Vimalji e Omji. Durante a manhã, a acompanhar a “sinfonia”, tinha o barulho ensurdecedor do gerador eléctrico do cyber-café mesmo ao lado da casa. No final do primeiro mês, mudei de casa para um bairro mais tranquilo. Desta vez tinha como referência e guardião o templo de Sankat Moshan, dedicado a Hanuman, o deus cabeça e cauda de macaco cujo templo tem um pequeno bosque habitado por macacos: o exército de Hanuman quando ajudou Rama a lutar com o demónio Ravana, como me explicaram.

A casa nova que ficava em Saket Nagar, um bairro mais residencial que o anterior, de famílias indianas de classe média, revelou-se um local calmo e acolhedor com muitas crianças da idade do Francisco. No segundo dia, fomos “invadidos pelo exército de Hanuman” que nos levou tudo o que era comida da cozinha. Viver neste bairro permitiu-me uma integração social que nunca havia conseguido antes. Uma criança permite ao antropólogo o acesso a níveis da cultura que sozinho não consegue. O Francisco frequentava uma escola com uma “pedagogia especial”, mas isso não impedia que aquela situação fosse difícil para uma criança de cinco anos que não tinha referências nem entendia nenhuma das duas línguas (Hindi e Inglês) de comunicação na escola. O seu processo de adaptação foi uma lição sobre como se desenrolam os processos de aprendizagem e adaptação a outra cultura. Foi também trabalho de campo. A leitura nocturna diária da mitologia indiana para crianças antes do Francisco adormecer permitiu-me penetrar mais profundamente no imaginário das pessoas entre as quais vivíamos e compreender melhor o Hinduísmo.

### **O Regresso: “Out of space and time” num “jet lag cultural”**

*Isolado do seu mundo ocidental, o que acontece a um antropólogo que estando num determinado estadio de desenvolvimento pessoal e social tem que regredir, fazendo uma suspensão forçada neste estadio, para apreender outros códigos, outros símbolos, outras formas de olhar e compreender o mundo, outras formas de sentir? E depois, o que ocorre no regresso a casa, “Out of Space and Time” num “Jet lag” cultural que perdura em muitos casos, anos: quem era; quem é; de onde vem; para onde vai?*

Existe já um vasto corpo de literatura antropológica dedicado à análise do processo de adaptação do antropólogo com as suas crises e conflitos pessoais, durante o trabalho de campo, numa outra cultura. Porém, nesta mesma literatura o choque cultural inverso, ou seja, quando o investigador se tem que readaptar e re-identificar à sua própria cultura é menos contemplado. Creio que muitos de nós, quando partimos para o terreno, nem suspeitamos que tal existe.

No regresso, a magia do trabalho de campo desaparece. É suposto o antropólogo sentar-se a uma secretária e fazer um escrutínio sistematizado dos seus dados, mergulhando numa “cultura de citações e referências”, para na intimidade do seu “secreto escritório alquímico”, “cozinhar” a etnografia segundo uma receita igualmente sigilosa, transformando a experiência em produto científico. O segredo da receita está nos dados escolhidos, nas combinações e proporções das citações e referências a usar.

Todavia, a realidade do antropólogo no regresso nem sempre é a do “monge sociólogo” de Auguste Comte. Debate-se com problemas de adaptação, desencadeados pelas mudanças que a vivência no terreno provocaram no seu estilo de vida e na sua visão do mundo; também se defronta com as transformações que entretanto ocorreram no seu contexto de origem e na sua vida pessoal. O trabalho de campo é sempre um processo através do qual se aprende e se cresce. Voltamos distintos. Para Jackson (1987), este crescimento pessoal é parte integrante do trabalho, tão importante e satisfatória, como o livro a publicar ou o dinheiro que se recebe. A readaptação ao meio natural do antropólogo, e o conseqüente processo de amadurecimento, é por vezes mais difícil e complexo do que a adaptação ao trabalho de campo, porque para este sabe-se de antemão que se vai encontrar um novo mundo.



**A relevância do processo de maturidade<sup>27</sup> justifica-se pela complexidade alcançada devido à suspensão no desenvolvimento emocional e intelectual do antropólogo durante o trabalho de campo.** No terreno, ele é obrigado a regredir no seu processo de socialização. Todos nós no terreno experimentámos a embaraçosa, e por vezes, humilhante situação de fazer perguntas ridículas como se fôssemos crianças. Também sabemos o que é ser adulto e exprimirmo-nos numa outra língua como meninos que estão a aprender a falar. O desconcertante que é, observarmos um colega que admiramos pelas suas qualidades oratórias, subitamente, balbuciar hesitante umas frases elementares na nossa língua.

A duração desta suspensão aumenta com a “profundidade” da integração na sociedade estudada. Se a aculturação<sup>28</sup> for longa e intensa, corre-se o risco de um certo grau de “criolização”, dando por adquirido o que se aprendeu. Perdeu-se assim a distância e o sentido crítico necessários ao processo científico que se torna mais penoso porque aquilo que foi vivido com entusiasmo e intensidade se tem que traduzir em jargões académicos: A *Durgapuja*<sup>29</sup>, a *Sarasvatipuja*<sup>30</sup>, o *Shivaratri*<sup>31</sup>, os *casamentos* e o *shraddha*<sup>32</sup> de amigos e pessoas conhecidas, o *mundan* (primeiro corte de cabelo) dos filhos, dos vizinhos ou dos amigos, o *upanayana* (celebração da entrada no mundo adulto) de um colega da universidade, um *vrat*<sup>33</sup> que se fez com as vizinhas, etc., têm

---

27 — Por maturidade entendo algo diferente de envelhecimento. Este último diz respeito ao corpo, e é um processo inevitável. Porém, amadurecer implica crescimento interior e muito trabalho. Todas as pessoas envelhecem mas nem todas amadurecem.

28 — Segundo o memoradum de R. Redfield, R. Linton e M. J. Herskovits, publicado no *American Anthropologist* de 1936, a aculturação é o conjunto de mudanças que se produzem nos modelos culturais de origem de um indivíduo quando este entra em contacto directo e contínuo com outra cultura diferente e tem como finalidade a integração. Dicionário de Sociologia coord. Raymond Boudon, Philippe Besnard & al. Lisboa, Publicações D. Quixote. 1990.

29 — Festival bianual dedicado à deusa Durga, a deusa guerreira. É celebrado durante nove noites no princípio do Outono e do Verão.

30 — Festival dedicado à deusa da sabedoria e do conhecimento. São sobretudo os estudantes que o celebram. Todas as instituições dedicadas à educação encerram nesse dia, durante o mês de Janeiro. Nas cerimónias oficiais da Universidade Sarasvati, está sempre presente. Na Índia é a Deusa da Ciência.

31 — Festival dedicado a Shiva em que se celebra o casamento desta divindade e é um dos maiores festivais da cidade.

32 — Conjunto de rituais que asseguram a paz da alma de um falecido.

33 — Literalmente jejum. Conjunto de práticas femininas que incluem o jejum e a *puja* (conjunto de rituais presentes na devoção a uma divindade) fora ou dentro de casa. Efectuam-se depois da higiene matinal que inclui: o banho, lavar os dentes, defecar, vestir o sari, maquilhagem do rosto e colocação de

que traduzir-se em festivais e rituais dos quais estivemos supostamente de fora, retirando-lhe, assim, toda a experiência pessoal.

Todavia, quando o contexto de significações com que se interpreta o mundo em que se viveu é o da experiência vivida, a construção etnográfica acerca-se mais da obra literária do que da científica. As ciências sociais e humanas foram transformadas por filósofos como Heidegger, Gadamer, Merleau-Ponty, Ricoeur, e críticos como Habermas, Kuhn, Feyerabend, Barthes e Foucault, ficando os modelos de representação e os estudos das sociedades cada vez mais irregulares e com “géneros indistintos”: «tratados teóricos, escritos como “diários de viagem” (Levi-Strauss); argumentos ideológicos, lançados como “inquéritos historiográficos” (Edward Said); estudos epistemológicos construídos como “tratados políticos” (Paul Feyerabend); etnografias como “arte e simultaneamente, uma ciência social, mágica e extra-ordinária” (Florinda Donner)<sup>34</sup>»; “discussões metodológicas” como memórias pessoais (Nita Kumar, 1994). Não restam dúvidas, a convicção de que a comunidade científica é una e unívoca, tornou-se uma ilusão e o reflexo de um mal-entendido.

Para este género de estudo etnográfico (experimental), é necessário assumir um certo grau de criolização (adquirido), e, ainda, assumir que o objecto de estudo seja também a própria “viagem individual”. A antropóloga pode, então, no regresso a casa, questionar livremente quem era, quem é, onde está, para onde vai. Só após a aceitação deste novo Eu, fruto do seu trabalho antropológico, pode o investigador decidir qual o caminho a escolher, entre os muitos possíveis, na compilação dos dados. As possibilidades combinatórias, como nos ensina a perspectiva holística da filosofia indiana, são infinitas.

Se no terreno quem dirige a investigação é o processo cognitivo, no regresso, é este que fica suspenso até a maturidade permitir a integração da segunda cultura com a

---

ornamentos como as pulseiras, o *bindi* (pinta colocada entre os sobrolhos) e o *sindur* (marca vermelha na risca ao meio do cabelo) no caso de mulheres casadas. Esta actividade feminina tem, em Banaras, como objectivo principal fazer votos pela saúde dos filhos e dos maridos.

34 — Esta listagem das obras é emprestada de Geertz (1983:20); todas os autores foram lidos ao longo do meu percurso académico.

de origem, não restando outra alternativa que a de aceitar a sua “criolização” e o “seu estado de contaminação”.

**A desorientação cognitiva do regresso pode ser por vezes perturbadora e até paralisante, pelas situações paradoxais em que o antropólogo se encontra constantemente.** No regresso, existe uma memória do passado que serve como referência para nos situarmos, mas a experiência desta memória é ainda mais desorientadora, porque as referências já são outras face ao que nos é familiar, ou ao que nos devia ser familiar, como olhar num espelho e não vermos a nossa imagem reflectida.

Durante o trabalho de campo, habituei-me a deixar os sapatos à entrada das casas, à porta dos templos, das mesquitas e das igrejas por mimetismo com base no princípio de “contaminação do local, respeito pela casa do outro e pelo divino”. Sempre que voltei de uma estadia no terreno, não era capaz de visitar igrejas ou catedrais sem deixar os sapatos à porta, e o “sinal da cruz”, diante do altar, foi substituído pela saudação com um leve abaixar da cabeça e as mãos juntas sobre o peito (como fazem os indianos entre eles e às divindades). Este comportamento não é muito diferente do que acontece aos migrantes portugueses quando voltam à sua terra natal e mantêm alguns dos hábitos e traços culturais dos países onde viveram, ou dos migrantes guineenses, quando regressam e mantêm atitudes e gostos à “tuga”<sup>35</sup>. Alheios à experiência de aculturação, os conterrâneos vêm nas atitudes dos emigrantes que regressam uma forma de se exibirem, elevando o seu estatuto social. Dizem eles que é para se “armarem”.

Também eu, antes da minha experiência de “migrante legal e com autorização de residência”, criticava e ria-me dos portugueses migrados que vinham passar férias e falavam um português cheio de vocábulos estrangeiros, usando expressões como “depois chamo-te para trás” (“I call you back”). Hoje em dia, fruto do trabalho antropológico, faço precisamente o mesmo. Quando converso sobre a Índia ou sobre antropologia, chamo as coisas pelo termo nativo, principalmente aquelas com que tomei a primeira vez contacto através do Hindi, do Sânscrito, ou do Inglês. Como toda a

---

35 — Designação júcusa que os guineenses dão aos Portugueses desde a colonização.

literatura, usada para a etnografia, foi lida nesta última língua, é vulgar não conseguir expressar-me de imediato em português. Na escrita as palavras que em português se assemelham ao inglês gráfica e foneticamente como, por exemplo, “diferente” e “different” são escritas como uma síncrese das duas: “different”; “da”, na escrita, é substituído pelo homófono inglês “the”; “etiqueta”, na linguagem coloquial passou a “labélula” de *label*, só para citar alguns exemplos.

**No regresso a casa, o “exótico” tinha-se transformado no meu quotidiano e o familiar em estranho.** Em casa, continuou-se a andar descalço, tínhamo-nos habituado. Gosto do contacto dos pés com o solo e a casa mantém-se limpa mais tempo. Os meus amigos não entendiam nem aceitavam a mudança. Tão pouco descalçavam os sapatos. Havia quem julgasse que o fazia por me ter tornado “hindu”. Se pedia para se descalçarem, reagiam com agressividade: “eu não sou nenhum hindu”. Outros achavam que o fazia “para parecer mais exótica” e riam-se (com o ar de quem está a ouvir uma história), quando explicava que o chão da casa se mantinha, não só mais tempo limpo, como livre das contaminações do exterior, trazidas pelos sapatos<sup>36</sup>.

Durante a minha prolongada estadia em Banaras, vários colegas de profissão, amigos e conhecidos ficaram em minha casa, quando visitaram a cidade. Numa urbe em que a energia se converte em cultura e os deuses e os mitos são realidades do quotidiano, um antropólogo/a tem que necessariamente compreender esta realidade e viver nela, experimentando-a.

Quando servia de “guia turístico” aos meus hóspedes, levava-os a templos para verem rituais ou até espectáculos musicais, explicando-lhes o que sabia do seu significado. Eu entrava nos templos e cumprimentava as divindades com as palmas das mãos juntas sobre o peito e um leve inclinar da cabeça, tal como cumprimentava um hindu e como eles se cumprimentam entres eles e aos deuses, que diariamente encontram na sua rotina. Também eu me tinha habituado a que aquelas divindades fizessem parte do meu quotidiano e da minha rotina. Quando regressei e voltei a

---

36 — A questão do contágio é questionável. Ainda que pareça óbvio os sapatos transportarem todo o tipo de bactérias e fungos do exterior, também é legítimo supor que os pés descalços são igualmente transmissores das mesmas entidades biológicas. Certamente, os sapatos protegem completamente quem os tem calçados, continuando, no entanto, a ser fonte de contágio para os outros

encontrar-se com as pessoas que por lá tinham passado, dei-me conta que a maioria estava convencida que me tinha “convertido” ao hinduísmo. Confesso que fiquei chocada duplamente: porque achavam que me tinha convertido e porque não tinham compreendido o que era “ser um antropólogo”.

Os amigos e conhecidos que permaneceram em casa também se sentem estranhos, perante o “novo” velho amigo. Aceitavam mal a diferença, e, quando a integravam, faziam-no com a condescendência “do exótico” ou do “capricho”. O incenso que queimava em casa incomodava-os mas os “sprays” comprados no supermercado para perfumar as suas casas eram “normais”, embora soubessem que contribuíam para aumentar o buraco no ozono.

Maleswka-Peyre (1990) descreve atitudes semelhantes dos franceses para com os emigrantes russos, concluindo que o “exotismo gracioso” suscitava simpatia e as “diferenças da maneira de ser no quotidiano” a hostilidade. É um exemplo de etnocentrismo cultural que existe em todos os países. Os Franceses sentiam-se irritados com a “maneira anormal” dos russos fazerem as camas. “O que irrita é simplesmente uma diferença no comportamento habitual do quotidiano, completamente privado e que não perturba ninguém”.

A minha família, sem nunca terem estado muito expostos a outras culturas e eu mesma, tomámos, subitamente, consciência das diferenças culturais que nos separavam. Mas não é só no seio dos amigos e da família que o antropólogo se sente estranho e não aceite. Na “London School of Economics”, dois antropólogos (preservo o seu anonimato) eram considerados pelos colegas como uma espécie de “maluquinhos”. Ambos realizaram trabalho de campo durante vários anos. Um em África e o outro na Nova Guiné. Lamentava este último, que tinha aprendido duas línguas nativas, até saber falar quase como um deles, e agora não lhe serviam para nada. Não voltou a ter a oportunidade de as falar. Foi-se isolando progressivamente, ao longo dos anos, porque não tinha conseguido voltar a ser o mesmo e sentia que nunca tinha sido completamente reintegrado socialmente: “A ciência não me perdoou. Os colegas do departamento toleram-me como um excêntrico. Os outros que nem imaginam o que é um choque cultural, creem que sou um louco”.

**Foi no confronto com os do meu suposto grupo “étnico” que tomei consciência que tinha mudado e que os meus referenciais já não eram os deles.** Começava a notar-se os efeitos da adesão à UE. De que falavam os meus amigos e conhecidos, pessoas do mundo académico? As conversas sobre política nacional não encontravam qualquer ressonância nos meus conteúdos de consciência e o mesmo se passava relativamente a outros assuntos e preocupações. Em suas casas, havia novas máquinas que os libertavam das tarefas da vida. O meu trabalho etnográfico, o que fiz e aprendi não tinha qualquer importância porque viam a Índia como um país muito pobre ou então exótico. Viam o meu interesse por uma cultura “exótica” como um capricho que não servia para nada. Não manifestavam qualquer curiosidade sobre o que tinha sido a minha experiência, como seria a cultura indiana ou como pensavam as pessoas. Por outro lado, falavam de acontecimentos que eu ignorava, de realidades que não vivera. Senti-me mais estrangeira quando voltei do que quando cheguei à Índia. Partir não me transformou só em um estranho na nova cultura, também me tornou em uma estranha em casa. A minha partida e a distância por ela causada perturbou a ordem da divisão entre o estar aqui e o estar lá.

Embora Erikson (1968) considere que o choque cultural desencadeia uma crise de identidade,<sup>37</sup> e veja a crise como o conflito resultante de um duplo referente cultural, no meu caso pessoal, a verdadeira crise de identidade deu-se quando regresssei a casa. Talvez se Erikson não tivesse ficado pelos Estados Unidos e tivesse continuado as suas investigações com pessoas que tivessem regressado a casa depois de uma aculturação intensa, tivesse modificado a sua “crença”.

Ao mergulharmos em outra cultura expandimos o nosso eu e as nossas identificações ao explorar o estrangeiro, aquilo que nos causa estranheza. Descobrir o ambiente desconhecido e as partes desconhecidas de nós mesmos faz-nos sentir capacitados, fortalecidos; expande o nosso potencial e podemos até reinventar-nos.

---

37 — Erickson via esta situação de crise como o conflito resultante de um duplo referente cultural. Ainda que esta perspectiva possa reflectir a situação do próprio autor (de origem judia, nascido na Alemanha, fugiu do nazismo para os EU e lá morreu), foi fundamentada na longa investigação entre os adolescentes Lokata que a burocracia americana se esforçava por transformar em americanos. Os seus professores achavam quase impossível trabalhar com eles e os seus pais achavam-nos corrompidos pela cultura americana (entenda-se dos EU) que os professores se esforçavam por lhes incutir.

Podemos fazer tudo isto porque longe de casa somos rotulados como estranhos e os estranhos podem ser excêntricos. Os estrangeiros podem ser romantizados pelos nativos ou tratados com hostilidade como estrangeiros.

Se considerarmos que a integração da antropóloga implicou a sua acomodação ao meio físico do local da investigação, ou seja, a sua inserção nas estruturas sociais, então esta inserção implica uma reorganização cultural e psicológica da personalidade no regresso, porque a mudança de contexto cultural desencadeou um processo de desorientação cognitiva temporária, instalando-se um estado de caos até que o (re)conhecimento das formas e de alguns códigos culturais básicos restituíam a ordem cognitiva.

A aculturação da/o antropóloga/o, embora imposta pela situação, é realizada ao seu ritmo e de acordo com as suas opções e motivações. Pode ser material, segundo a definição de Bastide<sup>38</sup> (1970), através de um processo de reinterpretação, isto é, adapta formas de vestir e modelos de comportamento social da cultura estudada apenas na vida pública e nas relações secundárias, mantendo depois na sua vida privada e nas relações primárias o seu código cultural de origem.

---

38 — Dedicando grande parte do seu estudo ao processo de aculturação, o autor viu-a no plano material como um conjunto de modificações que afectam os esquemas de comportamento e os conteúdos da consciência, e no plano formal como o conjunto que afecta a maneira de pensar e de sentir.

Nos encontros sociais que fazíamos entre nós antropólogos e outros cientistas ocidentais, na intimidade das nossas casas, embora sentados no chão ou em palanques, vestidos como nativos, e conversando sobre eles, fumava-se, bebia-se cerveja, comprada no mercado negro, comiam-se ovos e carne com o prazer de crianças que sabem que estão a transgredir.



*Fig. 8 — Na "casa de Bhelupura" a antropóloga com um grupo de amigos investigadores ocidentais. Da esquerda Patricia Seymour, Hilary Rodrigues, Bruce Graham, Ruth Ricard, Mariana Caixeiro, Mark Dyzkowski e Christopher Justice.*

Quando o nível de aculturação passa também para o plano formal, o antropólogo modifica a maneira de pensar e de sentir. No meu caso pessoal, não penso nem sinto a morte do mesmo modo. Já não é algo invisível que só acontece aos outros e se opõe à vida, mas, sim, algo que está a acontecer a todo o momento e em todo o lado; faz parte integrante da vida. Tornei-me mais sensível para com a pobreza, a doença e a velhice porque fizeram parte do meu quotidiano. Deixaram de estar escondidas em bairros periféricos, em lares de idosos, hospícios e hospitais. Fiquei “alérgica” ao consumismo, ao desperdício e a uma vida programada até ao mais ínfimo detalhe. Ao adquirir e experimentar outras formas de conceber o mundo e outras formas de interagir socialmente, os esquemas mentais expandiram-se e o “crivo” dos filtros perceptuais tornou-se mais largo.



Foi necessário reencontrar as minhas coordenadas. Reaprender uma outra forma de viver o tempo, pois o que havia experienciado era dado pelas transformações da natureza, estações dos anos, fases da lua e pelo movimento do Sol desde que nascia até que se punha. O relógio em Banaras era um adereço ou um sinal de estatuto social. Não era usado para os encontros, pois estes não eram determinados pelo ritmo dos ponteiros mas pelos ritmos do dia. Não existia a noção de pontualidade. A hora dos relógios era apenas uma referência na vida dos banarsis quando tinham que interagir com os ocidentais. Chegaram mesmo a comentar que nós ocidentais “tínhamos a mania da perseguição do tempo e considerávamo-nos superiores por sermos escravos de um relógio”. Quando queria entrevistar alguém, aparecia em sua casa no período que me diziam: depois de almoço, ou depois da *puja*. Seria sempre depois de uma das suas actividades diárias. Sabia sempre que corria o risco de não estarem em casa e de ter que lá voltar ou sentar-me e esperar, se quisesse que fosse naquele dia, esquecendo tudo o resto que tinha planeado fazer. Enquanto eu vivia um tempo expandido, em Portugal estava-se em franco processo de desenvolvimento e de europeização com a adesão à CE. As pessoas começavam a entrar no ritmo das agendas programadas hora a hora, como símbolo de modernização e sobretudo de “gente civilizada”. Era necessário produzir o máximo no mínimo de tempo possível. Uma experiência que eu não tinha. Passou-se a telefonar aos amigos para saber se estavam disponíveis em vez de passar simplesmente lá por casa e tocar à campainha. Os cafés tinham desaparecido e dado lugar a bancos, sobretudo espanhóis, que surgiram com os novos grupos económicos.

O mergulho que o antropólogo efectua num determinado novo mundo cultural força-o necessariamente a ver a sua própria cultura como “diferente”. A sua sociedade torna-se, assim, um potencial objecto de estudo. “Uma vez instituída no corpo do conhecimento antropológico, a experiência acumulada da 'diferença' torna possível a abordagem da própria sociedade do antropólogo como 'diferente’”, Pina Cabral (1991:50).

Ser aceite, numa sociedade e numa comunidade em particular, é um trabalho longo e árduo, como é a aprendizagem de outra língua: leva tempo e necessita paciência. Não há atalhos nem caminhos mais curtos. O velho cliché do antropólogo que aprende uma cultura a partir do nada como se fosse uma criança, ou querer que o

objectivo da etnografia seja “conhecê-la como se tivesse nascido nela” e sair dela sem ter sofrido alterações, não tem qualquer aplicabilidade nos dias de hoje<sup>39</sup>. Não só não é exequível para um antropólogo *conhecer a outra cultura como se tivesse nascido nela*, somente por ter lá vivido um ano ou mais, como se torna impossível regressar a casa sem ter mudado, apenas, porque se crê, que só assim, pode “imunizar os seus dados de qualquer contágio”, dado que o conhecimento científico, dominado por paradigmas positivistas, quer-se “puro”. Quando regressa a casa, o antropólogo não é a mesma pessoa que partiu. Não se transformou no Outro mas sim em outra pessoa. É certamente alguém mais aberto e tolerante porque viveu a diferença e por isso a aceita e entende.

É pedido ao antropólogo que faça uma aculturação segundo um processo de síntese em que os dois códigos culturais são interiorizados. Este processo de síntese de (re-) construção do “objecto pelo sujeito”, deve-se a uma interacção permanente, entre o inquirir externo e interno, durante o trabalho de campo, no regresso a casa, e no processo de escrita. Este processo estrutura toda a exposição, organização e produção de conhecimento, tornando inevitáveis, as marcas do seu autor. Se me perguntarem, agora, passados vinte anos, como se deve ir para o trabalho de campo e como se deve actuar, daria muito provavelmente a mesma resposta que Adrian Mayer<sup>40</sup> me deu em 1992, numa das minhas passagens por Londres, durante o trabalho de campo: “Depende de quem você é, onde faz trabalho de campo e das suas opções para lidar com o que encontra”. Se me perguntarem: como é que sei que aquilo que estou a fazer é científico? Responderia, certamente, como ele também me respondeu dois anos mais tarde: “Se

---

39 — Existem já poucas zonas culturais que não tenham etnografias e o antropólogo, para além dos seus dados, trabalha com um mundo de referências e de citações não necessitando de fazer como os pais da disciplina. Até mesmo a aprendizagem que um antropólogo faz da língua nativa não é a mesma que uma criança nativa experimenta, nem a mesma que uma criança que vem de outra cultura conhece, pois esta ainda não tem o pensamento organizado e condicionado por uma estrutura gramatical, como o antropólogo. A criança apreende os novos códigos, ritmos e uma nova língua muito rapidamente.

40 — O Professor Emérito Adrian Mayer formou-se como antropólogo social na “London School of Economics” (LSE) sob a influência de Raymond Firth. Em 1956 entrou para a “School of Oriental and African Studies” (SOAS), onde teve uma longa e distinta carreira. Foi o primeiro presidente do Centro da Ásia do Sul e leccionou a primeira cadeira de Antropologia Asiática e foi ainda, Vice-director nos dois últimos anos antes de se jubilar, em 1985. Mayer publicou sobre a comunidade indiana no Fiji e o Centro da Índia, A sua obra seminal publicada em 1960, “Caste and Kinship in Central India: A Village and its Region”. Basou-se no trabalho de campo no Centro da Índia sobre o sistema de castas indiano, refutando concepções originais sobre casta. Esteve entre o primeiro grupo de antropólogos a realmente olhar para as castas, incluindo F.G. Bailey e S.C. Dube.

quando terminar a etnografia a der a ler às pessoas que investigou e estas lhe disserem: “Oh! Mas isto também eu era capaz de escrever”. Então conseguiu cumprir o seu objectivo.” Ainda que a Etnografia faça um esforço tremendo para desmistificar os segredos que a “fazem funcionar”, pela sua natureza de “pessoa-específica”, na expressão de Geertz, necessita sempre de tanta elaboração quanto o tempo, persistência e talento que a/o antropóloga/o tenha para lhe dar.

Esta investigação, embora assente na experiência de viver “oficialmente” em Banaras como estudante de Sânscrito, Hindi e Sociologia Indiana, na Banaras Hindu University, realizando simultaneamente uma investigação centrada na variação dos rituais de morte e suas conexões com a dinâmica da tradição; funda-se nos dados recolhidos passados doze anos numa “revisita de estudo” com um “visto de turismo”. Toda a actividade de investigação que desempenhei era “ilegal”, ainda que seja a prática mais comum hoje em dia na Índia, pela extrema dificuldade que o Governo indiano coloca à investigação ocidental em Ciências Sociais e Humanas.

O contexto desta investigação, Varanasi, a cidade onde vivi, foi captado através de várias fontes, situadas em dimensões diversas: observação e participação em cremações e funerais; a experiência e o conhecimento adquiridos sobre a sociedade e a cultura enquanto vivi em Casa de Vagish Shastri e depois em Bhelupura, integrada na vida comunitária de um bairro. A vida universitária, a relação íntima com várias famílias hindus, a participação nas festas colectivas de celebração da cidade, sobretudo as que diziam respeito à tradição hindu, foram igualmente fontes preciosas, assim como os passeios, perdida nas pequenas vielas da cidade antiga, onde toda a parte comercial labora, permitindo o convívio com as pessoas através da sua língua.

Os dias, semanas e meses com os seus ritmos próprios e as suas celebrações, assim como os ciclos de peregrinação contribuíram muito para o sentido que elaborei da cidade. Se aqui deixo esta impressão ao leitor, antes de penetrar na investigação, é porque defendo que algumas experiências pessoais do antropólogo e a informação clara e directa sobre as circunstâncias do trabalho de campo, proporcionam uma maior compreensão dos dados, do processo e avaliação do trabalho.

## CAPÍTULO 2

# IMAGINANDO A ÍNDIA

A (des)construção do conhecimento  
ocidental sobre a Índia





## CAPÍTULO 2

# IMAGINANDO A ÍNDIA

A (des)construção do conhecimento  
ocidental sobre a Índia

### Introdução

O impulso para este capítulo surgiu como reacção a várias situações da minha vida académica transnacional:

- a indiferença ou a desconsideração que alguns antropólogos portugueses votavam ao conhecimento produzido pelos antropólogos indianos<sup>1</sup> no final da década de 80 contrastava com a experiência que tinha tido nas passagens pelo “Department of Social Anthropology” da London School of Economics and Social Sciences. Ali havia vários estudantes e professores, naturais dos países colonizados por Inglaterra. Não observei nem experienciei qualquer discriminação na produção de conhecimento baseada na sua proveniência. Nos seminários e nas aulas “mestres” e “aprendizes” partilhavam experiências, colocavam questões, debatiam ideias e conceitos em situação de igualdade de “voz”. Os cientistas sociais colocavam-se no mesmo quadro de referência que os seus “objectos de estudo”. Tinha-se realizado a recartografia do conhecimento das ciências sociais e dos limites das suas fronteiras graças ao empenho de grupos sociais que durante muito tempo foram atentamente “observados” e também por causa da larga disseminação de informação e colaboração académica internacional.

---

1 — Curiosamente antropólogos indianos formados em instituições académicas ocidentais, internacionalmente reconhecidas, como o caso de M.N. Srinivas que estudou e ensinou em Oxford, não eram depreciados. Em Inglaterra a introdução de professores nativos das ex-colónias começaram a leccionar nas instituições académicas ocidentais desde meados dos anos 50 ainda que com uma posição de subordinados: especialistas regionais nos programas de ensino de línguas das estudos de áreas. O antropólogo Srinivas e o historiador Tapan Raychaudhuri em Oxford foram excepções naquela época.

- as várias ideias estereotipadas sobre a sociedade e a cultura da Índia de cientistas amigos que me visitaram durante os longos períodos de residência em Varanasi e as concepções teóricas “obsoletas” projectadas no meu contexto etnográfico por colegas da profissão que investigavam temas relacionados com a Índia.
- circulava entre os intelectuais e artistas, das minhas relações sociais e académicas, a imagem de uma Índia romantizada, semelhante à que eu tinha antes de lá viver, porém, diferente da que eu tinha experienciado e estudado.

A situação de antropólogos nativos serem desconsiderados por colegas que os estudam, era uma situação pública detectável nas críticas frequentes de “cientistas sociais indígenas”<sup>2</sup> (entre os quais indianos e ibéricos), aos “cientistas sociais anglo-americanos”<sup>3</sup>, que os estudaram. Só pelo contraste me dei conta de como diferentes paradigmas científicos coexistiam em simultâneo. Na Índia, Varanasi, no departamento de Sociologia vivia em tempo pós-colonial um processo de resolução do “trauma colonial do “subordinado”, porém num contexto académico muito hierarquizado sem igualdade de “voz” nem entre “mestres” e aprendizes” nem de género. Em Inglaterra, a maior potência colonial do séc. XIX e início de do séc. XX, vivi a experiência da entrada num paradigma pós-colonial, em que os cientistas ex-colonizadores se colocavam na mesma estrutura de referência que os seus “objectos de estudo”. Em Portugal a descolonização política foi tardia. Um quarto de séc. é curto para “descolonizar a imaginação”. O “traço colonial” da crença que o “Outro” não era capaz de produzir ciência”, estava ainda muito marcado na mentalidade académica da época. Continuava-se num tempo em que o “resto” do mundo não ocidental era apenas um “objecto de estudo e desenvolvimento”. Os “estudos dos subalternos” ainda não tinham entrado na cena académica portuguesa. O contraste da experiência de três “realidades académicas”, coexistentes, resultou na vivência de diversos paradigmas científicos e no problema de confrontos entre as várias intersubjectividades académicas.

A Índia imaginada do Ocidente e a sua desconstrução tem originado uma miríade de investigações desde a publicação de *Orientalism* de Eduard Said (1978), que levou a que as ciências sociais incluíssem o “Outro” como categoria de análise. No final da década de 80 e princípio de 90 assistiu-se a um esforço da antropologia para diminuir a distância ao “seu” “Outro” impulsionando uma aproximação entre antropólogos oriundos de sociedades colonizadoras com os antropólogos nativos das ex-colónias. Esta situação pode considerar-se

---

2 —Por indígena quero dizer uma pessoa nativa de uma determinada área geográfica-cultural.

3 —Ignoraram o conhecimento acumulado localmente pela tradição e pelas ciências sociais e humanas (Cf. Cohen, 1987; Madan, 1995; Maria Cátedra, 1991; Pina Cabral, 1978; Tappan, 1979).

um traço da “situação pós-colonial” científica. Os cientistas sociais indianos em “diáspora” responderam com a crítica pos-colonial da modernidade em “Subaltern Studies”, uma série de volumes colectivos publicados por Oxford University Press de Delhi desde 1982.

Este capítulo é um empenho **para compreender, por um lado, como e de onde surgiram as teorias, ideias e atitudes sobre a Índia no Ocidente<sup>4</sup> e na própria Índia, desde a emergência do Orientalismo académico, no séc. XVIII e de que modo influenciaram a produção científica das ciências sociais em geral e em particular na antropologia; e, por outro lado, de que modo contribuíram para a imagem estereotipada que se tem da Índia no Ocidente.** Viso assim clarificar os vários dispositivos conceptuais com que os europeus entenderem a Índia e os seus habitantes. Estes dispositivos derivam claramente de uma matriz complexa composta por elementos políticos, económicos e culturais. É necessário ter em mente que o modo de pensar de um certo grupo de pessoas é influenciado pela história e, portanto, pode mudar. A este respeito Sahlins argumenta que um conjunto de significados e eventos históricos se influenciam entre si e devem ser recordados (1985). Para isso o capítulo expõe numa perspectiva histórica e da antropologia da ciência (a) o contexto em que se têm produzido “textos científicos” sobre a Índia (b) as repercussões dos mesmos nos trabalhos que lhes sucedem e (c) na formação de mentalidades. A sua importância justifica-se porque a “investigação científica ocidental” em Banaras, teve como herança teórica as ciências sociais e humanas produzidas em *situação colonial*<sup>5</sup>. Embora o contexto em que os dados foram recolhidos seja um *contexto pós-colonial*, a experiência etnográfica em Banaras assemelha-se à da *situação colonial*. É um facto que se deram mudanças históricas importantes depois da Segunda Guerra Mundial, mas o seu efeito é lento e a “descolonização das mentalidades” continua a decorrer.

“As realidades culturais são sempre produzidas num contexto sócio-histórico específico, daí ser importante ter em conta os processos que geraram esses contextos”, Friedman (1992:837). Para apreender os contextos é necessário visualizar o panorama europeu e indiano entre os sécs. XVIII e XX. Neste sentido, procuro “fundações” para o meu próprio processo de conhecimento e também uma “estratégia de identidade” enquanto antropóloga: “fazer história é uma forma de produzir identidade na medida em que produz uma relação entre aquilo que se supõe que ocorreu no passado e a situação actual”, Friedman

---

4 — Nesta tese trato os conceitos de “Ocidente”, “Ocidental”, “Oriente” e “Oriental” e todos os seus derivados como entidades imaginadas. Deviam ser escritas entre aspas. Contudo, optei por omitir as aspas por um questão de clareza e brevidade.

5 —Na literatura pós-colonial o termo “situação colonial” é bastantes vezes sinónimo de colonialismo.



(1992:837). Na procura de fundações no séc. XVIII, alinhando com a epistemologia eurocêntrica, vejo-me excluída da Europa e do despertar do período colonial engendrado no Norte da Europa ainda que a missão cristã espanhola e portuguesa do final da Renascimento tivessem marcado, na verdade, o início do colonialismo<sup>6</sup>. Na minha “história local” eu tinha chegado à Índia primeiro que os ingleses ou os franceses, as “potências europeias” da Europa colonial. A minha experiência foi mais além da exclusão actual de um processo passado, foi a constatação da situação de subalternidade do meu país e da minha cultura no ordem actual do mundo. Porém, o “modelo do sistema do mundo moderno” de Mignolo (2002a) tem como ponto crucial da sua constituição o séc. XVI enquanto Said, Guha, teoria crítica, pós-estruturalismo posicionam-se como ponto de partida da Modernidade, no séc. XVIII e no Iluminismo, as suas duas fronteiras cronológicas. Uma vez que os meus sentimentos, a minha educação e o meu pensamento estão enraizados nos legados coloniais do império português, não posso ficar de fora, passo então em relance pelo séc.XV e XVI.

Após dar atenção aos aspectos políticos, económicos e culturais da Europa em expansão imperial e de uma série de encontros entre europeus e indianos, procuro perceber como estes se inter-relacionavam, quando surgiram os primeiros estudos científicos sobre a Índia relevantes na construção da Imagem da Índia. Estes estudos marcaram o início do *conhecimento colonial*<sup>7</sup>, do qual o *Orientalismo* foi a expressão mais importante. Produziram teorias que influenciaram “naturalmente” toda a produção de conhecimento posterior. Conhecer as ideias e teorias contidos nestes estudos, permite também identificar melhor os traços importantes do colonialismo científico na investigação em Banaras e responder às minhas interrogações iniciais. *The British Indian History* de James Mill (1817) influenciou não só, a acção política e económica inglesa na Índia, como também outros trabalhos, por sua vez influentes, como “*O modo de produção asiático*” de Karl Marx. Os vários trabalhos *Sacred Books of East*<sup>8</sup> (1879-1910), editados por Max Müller, influenciaram *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* de Max Weber (1935) e *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes* de Louis Dumont (1966), cuja teoria foi o substracto da investigação antropológica ocidental na Índia nas últimas décadas do séc.

---

6 — Mignolo (2002a) defende que o “período colonial teve início com a expansão portuguesa e espanhola e que a colonialidade moderna teria então começado no séc. XVIII.

7 — Ludden define conhecimento colonial como “o conhecimento instrumental para sustentar as tecnologias do governo colonial”.

8 — *Sacred Books of the East* foram editados por Max Müller e publicado pela Oxford University Press entre 1879 e 1910. Trata-se de um conjunto de 50 volumes de traduções em inglês de textos religiosos asiáticos por vários “orientalistas” da época. Incorpora os textos sagrados essenciais do hinduísmo, budismo, taoísmo, confucionismo, zoroastrismo, jainismo e islão.

passado. O Orientalismo como um corpo de conhecimento tornou-se objectivo pela ideologia da ciência como um conjunto de afirmações factuais sobre a realidade existente e que podia ser conhecido independentemente de qualquer vontade colonial, Mill e subsequentemente Hegel, Marx e Weber elaboraram o Orientalismo como um corpo de conhecimento, transformaram-no e reforçaram a sua vitalidade ao teorizar a “mudança na Índia”, comparando-a com a “mudança na Europa”. Disputas entre Ciência e Política trabalharam conjuntamente na construção *Orientalista* para fixar na mente moderna uma “Índia, intemporal e auto-sustentável (Ludden, 1993) tendo a casta como essência. Quando pensamos na Índia é difícil não pensar em casta. Na sociologia comparativa e na linguagem comum casta tornou-se um símbolo central da Índia, como fundamentalmente diferente de outros locais (Dirks, 2001).

## **O Contexto Colonial na Europa**

### **A Europa no séc. XVIII**

Os Europeus tiveram contactos duradouros com o subcontinente indiano desde os tempos antigos. No séc. III AC, a expedição de Alexandre, o Grande, chegou à Índia. Encontraram-se registos dispersos do mesmo período deixados por um embaixador no reino de Maurya. Durante a era do Império Romano 400 DC houve comércio activo com o Sul da Índia e com a China de onde se importava a seda. Porém, desde o surgimento do Islão nos séculos VII e VIII, com excepção de alguns exploradores como Marco Polo, foi cada vez mais difícil para os europeus chegar ao subcontinente Indiano. Como resultado, a Índia tornou-se num local de imaginação, onde viviam cristãos governados por um rei patriarca imaginário, o Preste João. A Europa voltou a restabelecer a comunicação com a Índia, no séc. XV, com a “descoberta do caminho marítimo” por Vasco da Gama (1469-1524) e a implementação dos portugueses em Goa, Damão e Diu. O caminho marítimo para a Índia permitiu o envio de embaixadas dos reis europeus e, em conjunto com o encontro dos caminhos marítimos para a África e para a América, promoveu o desenvolvimento do tráfico marítimo e com ele o florescimento do mercantilismo e da colonização. Os Portugueses aliaram o cristianismo como missão aos seus interesses comerciais. Atráves dos olhos do

cristianismo a Índia começou a ser vista como um local de pagãos e infieis<sup>9</sup>. A construção da imagem da sociedade e cultura indiana tinha como base relatos e narrativas de viajantes, exploradores e missionários.

As companhias mercantis<sup>10</sup> que no séc. XVII substituíram o comércio com o Oriente feito por “piratas” ajudaram a França e a Inglaterra a tornar-se nas grandes “potências” colonizadoras europeias. No início do séc. XVIII a placa giratória do capitalismo europeu fazia-se entre Amesterdão, Londres e Paris. O Estado passou a definir a política fiscal e monetária e tinha uma atitude económica protecctionista. Defendia os mercados internos e outorgava o monopólio a negociantes privilegiados.

A Revolução Científica que teve início no séc. XVI com Nicolaus Copernicus lançou a Europa no Iluminismo com sucessivos movimentos intelectuais, culturais, artísticos, políticos e económicos que se expressaram em vários “ismos”: Iluminismo, Racionalismo, Utilitarismo, Empirismo, Idealismo, Romantismo, Positivismo, Nacionalismo, etc.. Imperava uma concepção do homem como ser racional e livre. A sociedade é repensada em termos dos valores “utilidade”, “felicidade” e “individualismo”. O conceito de civilização de Mirabeau (1715-1789), e de história contínua feita de progressos foi a porta de entrada no século das Luzes com as ideias gregas de Progresso, Liberdade e Democracia. Neste movimento celebrava-se a razão: o poder através do qual o “Homem” entende o universo e melhora a sua maneira de viver.

A física de Isaac Newton (1642-1727) mostrava um mundo materialista e o homem como uma máquina. A Ciência “zangou-se” com a Religião e proclamou-se como única verdade incontestável. A palavra científica substituiu a palavra divina. A autoridade do conhecimento teológico cristão passou para a ciência no séc. XVIII. O “racionalismo” francês rejeitou a intuição, a emoção e a tradição. O Homem “enformava um animal superior porque

---

9 — Os Encontros Entre Europeus e a Índia e o Imaginário Europeu deste período foi analisado por Kyoko Matsukawa (2002).

10 — “British East Indian Company”, organização formada por mercadores londrinos que durante dois séculos e meio transformou os privilégios comerciais na Ásia num império. A companhia foi licenciada por Carta Régia da Rainha Isabel I de Inglaterra, em 1600, conferindo o monopólio do comércio na Índia. Ao longo do restante texto referir-me-ei à Companhia Britânica das Índias Orientais apenas como Companhia das Índias. Em 1602 foi criada a companhia holandesa, “Vereenigde Oost-indische Compagnie” e em 1664, foi criada a “Compagnie Française des Indes Orientales”. Espanha e Portugal não aderiram a esta modalidade de organização mercantil e política.

era racional”. Racional era ser superior a qualquer outro que usasse a intuição ou o sentimento como processo de conhecimento. Esta suposição vai ter um papel fundamental de legitimação na ideologia colonialista e consequentemente na construção do “Outro”, o colonizado, o “objecto de estudo”.

Na mesma época, em Inglaterra surge o “Empirismo” e o Utilitarismo. O primeiro sustentava que todas as ideias têm origem na experiência quer seja através dos cinco sentidos, quer seja através de sensações interiores como as de dor ou de prazer. O problema colocava-se na fonte fundamental do conhecimento humano e nas técnicas próprias para verificar aquilo que se pensa que sabemos, ou seja na epistemologia. Esta posição é semelhante ao movimento pós-moderno que pressupõe a experiência como única fonte de conhecimento e igualmente em algumas correntes da filosofia indiana. O segundo surge como doutrina moral e política sobre “os fins da acção humana”. Esta doutrina influenciou profundamente no pensamento jurídico e político inglês dos sécs. XVIII e XIX. Apesar do Utilitarismo surgir em Inglaterra foi em França, país de tradição católica, onde as correntes protestantes desempenharam um papel dinamizador que culminará na Revolução Francesa de onde sai o lema “liberdade, igualdade e fraternidade”. Paris torna-se “modelo das nações estrangeiras”. É a capital da moda, do gosto, do espírito e da cortesia. As cortes e a diplomacia falam e escrevem francês. Fundam-se academias pela Europa para difundir o pensamento científico racional.

Assim, a ideologia iluminista crítica, reformista e revolucionária torna-se na expressão da “civilização” e sinónimo do Ocidente. A sua influência na sociedade era contraditória. Politicamente o movimento tanto se liga à revolução como ao despotismo, aos movimentos nacionalistas e ao início do colonialismo. A nova ciência do séc. XVIII assenta na secularização, na autonomia e na sua relação com a experiência e com a matemática. Neste novo paradigma científico a ciência é explicativa e lógica e a não contradição estabelece a verdade. A evidência é substituída pela certeza experimental e o inatismo idealista é substituído pelo empirismo. “O indivíduo apaga o corpo, o sujeito torna-se cidadão”. O séc. encerra-se com a Revolução Francesa (1789).

No séc. XIX, na sequência da exaltação dos sentimentos nacionalistas e das invasões napoleónicas, a Europa torna-se palco de movimentos nacionais e revolucionários. O mapa da Europa é de novo redesenhado com a unidade italiana e alemã e com a independência da Grécia e da Sérvia. Elaboram-se constituições na Espanha e em Portugal. Na América as colónias dão início às suas guerras de independência. Os EUA tornam-se nação.

Esta nova ordem do mundo era constituída por utopias romantizadas como “Outras” e serviam simultaneamente como contrapartida e esperança de mudança (exp. Diderot e Rousseau). As Utopias foram o espaço a partir do qual emergiu a antropologia. Literatura histórica e de viagens escrita na veia utópica, tornaram-se etnografias (exp. Morgan). Aceitava-se que o estudo da história tinha como utilidade social consciencializar os cidadãos de um determinado país da sua tradição nacional. A investigação histórica usava como método a classificação dos eventos segundo uma ordem cronológica, lógica que serviu de base à teoria que permitiu à etnografia e à etnologia da época classificar as sociedades. A famosa classificação das sociedades segundo Morgan em selvagens, bárbaras e civilizadas era predominante na época. As sociedades eram interpretadas como uma sequência na evolução biológica e cultural. O evolucionismo victoriano que influenciou a produção de conhecimento antropológico do final do séc. XIX e primeiras décadas de XX, alimentava a ideia de que a sociedade era um organismo vivo com “vida”. As suas partes eram parentesco, religião, magia, economia, política, costumes e maneiras. Estas partes estão reflectidas nos títulos dos estudos publicados, segundo a perspectiva utilitarista que dominava o meio intelectual e político inglês. A ideia de comparar assentava na ideia da universalidade humana fundada no pressuposto que a cultura e a sociedade humana são determinadas biologicamente.” (Cohn 1987:24). Esta linha de temas victorianos manteve-se até à década de 70 nos estudos antropológicos da Índia.

### **Os Românticos: a Alemanha “apaixona-se” pela Índia**

A Alemanha responde ao racionalismo das Luzes com o Romantismo. Muitas das falsas imagens sobre a Índia que continuam a circular no Ocidente foram construídas pelo Idealismo e o Romantismo alemães. O Idealismo de Hegel (1770-1831) o mais influente de todos os idealistas no pensamento europeu, afirma na abertura das suas lições na Universidade de Berlim<sup>11</sup>, a superioridade alemã em termos de filosofia. Na verdade, o idealismo alemão introduz uma ruptura profunda na história da filosofia moderna. Recupera Deus, rejeitado pelos iluministas e empiristas, através das ideias de Transcendente e de Absoluto.

---

11 — Texto publicado no início do seu “*Compêndio Enciclopédico das Ciências Filosóficas*”. Cf. *Dictionnaire des Auteurs et des Thèmes de la Philosophie*. Hachete, 1991.

Em meados do século XVIII surgem alguns centros urbanos de grande impulso cultural como Frankfurt e Leipzig. Este contexto permitiu a emergência de uma corrente cultural e estética, o Romantismo de conteúdo nacionalista que se difundiu por toda a Europa, exaltando a língua e o passado. A atitude estética do romantismo centrava-se mais no criador que na criação em si-mesma. O impulso criador do artista era uma manifestação da individualidade através das suas sensações, da sua inspiração, das suas visões, da sua intuição e da influência do amor.

O Romantismo desenvolveu-se sobretudo inspirado por Johann Gottfried von Herder (1784-1803) que estabeleceu as ideias sobre a íntima dependência entre pensamento e linguagem. A sua larga perspectiva empirista da língua e do pensamento através de períodos históricos e de culturas inspirou W. von Humboldt (1767-1835), fundador da linguística moderna. Herder estudou a tradução alemã da peça teatral indiana, de “Shakuntala”<sup>12</sup> (1771) de Khalidassa, que o convenceu de que o modelo artístico grego não era o único. Shakuntala foi a ponte que permitiu a Herder e a Goethe (1749–1832) entrarem na Índia e a inauguração de um novo campo de estudos do Sânscrito e da Filologia comparada no séc. XVIII (Figueira, 1990:57).

Friedrich Schlegel (1772-1829), um dos primeiros teóricos da estética romântica, é o primeiro grande divulgador de conhecimentos sobre a Índia antiga e sobre o parentesco do Sânscrito com as línguas da Europa em *Sobre a Língua e a sabedoria dos Indianos* (1808). Nesta obra o autor proclama: “Devemos ver o Supremo Romantismo no Oriente”<sup>13</sup>. Na sua opinião a Índia era o “berço da civilização” e a origem das línguas. A este culto e exaltação da cultura indiana Trautteman (2008) denomina *Indomania*.

Impregnados de Romantismo, os Orientalistas irão ver a Índia através desta lente romântica: a exaltação da natureza expressa nos Vedas e outros textos antigos. Acentuavam o carácter místico e esotérico dos sábios e dos ascetas e encaravam a cultura indiana actual

---

12 — O primeiro administrador inglês Sir William Jones, em Bengala, e um dos primeiros orientistas, traduziu a peça para sua filha Nádia, com a ajuda do professor de sânscrito Ramlochan. Chamou a Khalidassa o Shakespeare da Índia. Em 1789, Joseph Cooper publicou uma tradução inglesa. O impacto deste trabalho fez-se sentir na Europa muito rapidamente. Em 1792 foi traduzida em Russo, em 1793 em Dinamarquês, em 1803 em Francês, 1815 em Italiano e 1925 em Português: Xakuntalá: Drama em sete actos. Angola: Imprensa Nacional (traduzida do inglês por José Ferreira Martins).

13 — Citado por Thapar (1989).

como veículo de uma tradição que remonta àquele tempo védico, solidificado nas aldeias rurais da época com ambientes idílicos. Esta concepção romântica da Índia manifestar-se-à ainda nos “village studies” da antropologia durante quase todo o séc. XX. O passado indiano era visto como uma sociedade imutável onde as unidades comunitárias das aldeias eram os centros idílicos da vida indiana e o “pano de fundo natural” para o conjunto de qualidades que os ocidentais atribuíram aos indianos: gentileza, passividade, veracidade e conhecimento da vida e do outro. A tendência para enaltecer estas qualidades indianas, na procura de uma longínqua utopia, surge como um escape às mudanças desconcertantes que ocorriam na Europa (Inden, 1992).

### **A Europa no Séc. XIX**

Neste contexto influenciado pelo romantismo e pelo Idealismo emergem vários pensadores que se influenciaram mutuamente e foram suportes legais na legitimização do conhecimento científico produzido sobre a Índia, desde a metade do sec. XIX até metade do Século XX. Por volta de 1820 o Orientalismo estava impregnado de formulações factualizadas que constituíam um corpo de conhecimento. Começou com a aprendizagem das línguas necessária para obter informação fiável sobre a Índia. As línguas foram a fundação do conhecimento científico sobre a Índia.

James Mill (1773-1836), filósofo, historiador e economista escocês, defensor do Utilitarismo e também pregador presbiterano desde 1789, escreveu a primeira história importante da Índia. O sucesso da “History of British India” (1817), levou-o a ser nomeado, em 1823, para um cargo público<sup>14</sup>, na sede da East India Company, em Londres. Nunca aprendeu qualquer língua da Índia nem nunca lá esteve. Atacou o Orientalismo e o Romantismo, negando o conhecimento produzido, segundo ele, através de “lendas e mitos nativos”. Ao invés subordinou a Índia ao conhecimento sistemático dos princípios universais da teoria social europeia que acompanhava a expansão imperial europeia. Mills denunciou o império Britânico como um vasto sistema para o relevo, no exterior, das classes altas inglesas.

---

14 — Desempenhou funções no departamento de análise da correspondência sobre a Índia onde subiu na carreira gradualmente até ser nomeado para director do departamento em 1830, com um salário de £1900, que subiu até £2000 em 1836, garantindo-lhe segurança financeira até ao resto da sua vida. Mill, James. (2006). *Encyclopædia Britannica*.

Criticou o comportamento dos ingleses nos estados sucessivos da conquista e da administração da Índia pois defendia o governo da colônia pela Companhia da Índia e não pela coroa inglesa. Criou um vasto corpo de teoria política e delineou a Civilização Hindu. O autor e a sua relação com os outros funcionários da Companhia das Índias provocaram uma mudança completa no sistema governamental da Índia. Para o autor, o valor de uma cultura era o grau no qual esta contribuía para o avanço do racionalismo e do individualismo. Como não viu nenhum destes valores na cultura indiana, condenou-a numa análise severa e utilitária, difundindo entre os leitores europeus uma imagem em perpétuo retrocesso e subdesenvolvimento. Mill nunca visitou a Índia. Baseou-se apenas em material documental e registos de arquivo na elaboração do seu trabalho. Ao contrário dos orientalistas, Mills não tinha vontade de fazer qualquer concessão no sentido de compreender a sociedade indiana. Para Mill, os indianos não tinham grandes preocupações políticas, porque tinham sempre sido governados por soberanos déspotas e tiranos até à chegada dos ingleses.

A perspectiva de Carl Marx (1818-1883), sobre a Índia foi influenciada pelo evolucionismo de Darwin e baseada no que Hegel havia escrito, nos relatórios da época elaborados pelos funcionários da Companhia da Índia e na obra de Miller. Influenciou imenso a imagem que o Ocidente construiu sobre este país, no final do séc.XIX e primeira metade do séc. XX, sobretudo com o seu texto “O modo de produção asiático”. Aprovava e enaltecia o papel colonizador britânico. Era de opinião que a Inglaterra tinha que desempenhar uma dupla missão naquele país: uma destrutiva e outra regenerativa.

Max Weber (1864-1920) em “The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism”, dá uma visão compreensiva da estrutura da sociedade Indiana onde o conceito de casta é chave do sistema. Tal como os autores anteriores dá uma atenção especial aos brâmanes e tenta analisar porque é que ocuparam um lugar tão elevado na sociedade indiana durante tantos séculos. Salienta a ideia de uma ordem do mundo imutável que consiste em ciclos eternos de renascimento e de renúncia à vida mundana. Afirma que as crenças hindus tendiam a interpretar o significado da vida como experiência mística. Acreditava que os intelectuais se orientavam por tendências apolíticas e o mundo social dividia-se fundamentalmente entre pessoas educadas cujas vidas eram orientadas por um homem sábio ou profeta, e as massas mantinham-se ocupadas com o quotidiano e acreditavam na magia. Argumenta ainda que as profecias messiânicas dos países do Próximo Oriente, distintas das



profecias da Ásia, impediram os países do Ocidente de seguir o caminho de desenvolvimento traçados pela China e pela Índia. As profecias meceânicas, ao invés das profecias asiáticas, davam um significado e um plano para o quotidiano da vida do homem culto ou inculto (1958).

### **Conhecimento Colonial: Orientalismo**

No séc: XVIII deu-se uma mudança de perspectiva com a descoberta de um passado comum entre o Ocidente e o Oriente. Administradores ingleses e académicos deram início ao desenvolvimento de um largo corpo de literatura cujo objectivo era compreender os indianos, a sua arte, religião, costumes e leis e simultaneamente justificar a administração inglesa na Índia. Este corpo de conhecimento que constitui o pilar do orientalismo inglês, principalmente dirigido a uma audiência europeia e para ser transmitido aos indianos, reivindicava representar a Índia autêntica<sup>15</sup>. Estes primeiros estudos europeus sobre a relação da Índia com o seu passado foram realizados por eruditos conhecidos como orientalistas ou indialogistas<sup>16</sup>, na maioria funcionários com cargos administrativos da “British East Indian Company”. Os seus administradores tinham que estar familiarizados com as leis, hábitos e história das pessoas que governavam, para poderem administrar melhor os territórios adquiridos. Iniciaram-se com o estudo do sânscrito, seguido pela tradução de obras da literatura clássica indiana cujos autores eram maioritariamente brâmanes. Deu-se assim início ao colonialismo científico na Índia.

Eruditos como William Jones (1746–1794), juiz do Supremo Tribunal de Bengala e Charles Wilkins (1749-1836) que trabalhava como escritor na mesma companhia,

---

15 — Este corpo de conhecimento inclui documentos visuais e escritos de vários tipos, incluindo exposição de leis, religião, literatura e arrendamento de terras fundamentados em textos indianos, relatórios administrativos, recenseamento, levantamentos etnográficos, geográficos e arqueológicos, catálogos de arte, colecções de fotografias, literatura de viagens, etc.

16 — Orientalistas porque estudavam a Ásia, símbolo do Oriente na Europa e indialogistas porque se interessavam só pela Índia. Esta disciplina define-se pelo estudo da História e Cultura da Índia Védica e Clássica, desde a perspectiva de uma multiplicidade de disciplinas que inclui: Antropologia, Arqueologia, História de Arte, Folclore, História, Linguística, Literatura e Crítica Literária, Medicina, Musicologia, Numismática, Filologia, Filosofia, Ciências Políticas, Psicologia, Religião, Ciência, e Sociologia. No contexto da Indologia, Índia refere-se à grande região cultural indiana que inclui: Sri Lanka, Paquistão, Bangladesh, Burma e Nepal e secundariamente áreas culturalmente e/ou linguisticamente relacionadas como o Tibete, Butão, Ásia Central, Indonésia e Camboja. O termo actualmente é muitas vezes substituído por Orientalismo, porque a Ásia inclui a Índia. Depois de Said o termo foi completamente reabsorvido pelo seu conceito de Orientalismo.

empenharam-se na criação da Sociedade Asiática de Bengala, 1784, para incentivar a investigação sobre a cultura clássica indiana. As universidades europeias, na França, Inglaterra e Alemanha, começaram a ter académicos versados em sânscrito e a trabalhar em temas relacionados com a cultura clássica antiga da Índia.

Estes primeiros “investigadores do passado” da Índia tinham formação universitária, na tradição clássica da Europa: estudos Gregos e Latinos, cujos critérios aplicaram ao olhar para o passado daquela cultura. Consideravam a Índia a-histórica<sup>17</sup> porque na sua tradição literária não se reconhecia nada como história que fosse parecido à história dos gregos ou dos chineses. A história tradicional do continente indiano, *itihasa-purana*<sup>18</sup> é uma forma difícil de reconhecer por quem está familiarizado com o modo como os gregos escreviam a sua história. As interpretações dos historiadores ocidentais carregavam o imaginário e os preconceitos não só das fontes como de quem os interpretava. Os textos usados como fontes de origem tiveram como exegetas os brâmanes, guardiões da tradição antiga clássica, expressando a visão do mundo bramânico. A “confiança” nos “panditas” embora fosse a mais conveniente não era a mais fidedigna porque muita da sua ideologia contemporânea foi incorporada naquilo que se acreditou ser a interpretação da tradição antiga. Isto viciou o estudo da “cultura antiga”, particularmente os livros relacionados com leis e códigos legais, o “Dharmashastra”. (Thapar 1978:3). Enformados pelas ideologias europeias, os historiadores transmitiram um conjunto de atitudes para com a Índia, na sua maioria negativas. Estas atitudes, hoje senso comum, influenciaram e continuam a influenciar as atitudes e ideias relativas àquela cultura.

No final do sec. XIX os orientalistas já não eram apenas as pessoas que directa ou indirectamente estavam ligadas à “East India Company”. Naquela época a descoberta mais significativa foi a relação entre o Sânscrito e algumas línguas europeias. Traçaram-se linhas

---

17 — A história científica considerou a Índia a-histórica, atemporal, porque os brâhmanes (grupo social que tinha a seu cargo a transmissão do conhecimento), impregnados pela ideia da irreidade das coisas materiais, tomaram precauções extraordinárias para preservar a sua herança espiritual e, ao contrario da Europa, não registaram as pegadas dos reis e dinastias que viveram nos seus domínios ao longo dos tempos de uma forma cronológica. Este trabalho relativo à história da Índia, no período antes das invasões muçulmanas, foi realizado pelos europeus com a ajuda dos antigos registos budistas (Tapar, 1977).

18 — Literalmente *aquilo que se passou antigamente*. Esta literatura está actualmente a ser estudada pelos historiadores. A sua ideologia ao ser analisada tem reflectido uma imagem diferente daquela dada pelas interpretações modernas do passado. Para dar um exemplo as modernas interpretações tomavam como unidade histórica o império, enquanto que os *Puranas* tomam como unidade o *janapada*, literalmente território ocupado por uma tribo que depois evoluiu para um reino.

de investigação centrada numa herança indo-europeia comum. Via-se o “passado da Índia antiga” como um ramo perdido dos primórdios da cultura europeia. Os exegetas ocidentais encaravam os arianos como os parentes intelectuais dos europeus. Deu-se muita ênfase ao estudo do Sânscrito, o qual se acreditava pertencer a um período da civilização europeia, anterior aos gregos, em estado puro de preservação. Fez-se uma diferenciação nítida entre os falantes de “línguas árias” e “não-árias” no subcontinente indiano.

**Max Müller** (1823-1900), foi de todos os orientistas o que produziu maior volume de conhecimento sobre a Índia. Influenciado pela filosofia da natureza e pela visão romântica do mundo e o trabalho de Schlegel, relacionou a história da religião com a das línguas. Interessou-se por aquilo que ele considerou “as semelhanças entre a família de línguas “arianas” (Indo-europeia) para alcançar o seu grande objectivo: traçar o percurso desta família até às suas raízes. Müller acreditava que os primeiros documentos védicos deviam ser estudados para fornecer a chave do desenvolvimento das religiões pagãs europeias e da crença religiosa em geral. Penetrou profundamente no estudo das línguas e das filosofias indianas. A sua “History of Ancient Sanskrit Literature”, (1859) delineou o campo de estudo da Indilogia. Algumas gerações após a sua morte, o seu trabalho caiu nas mãos dos apoiantes de Hitler fascinados com a teoria da Raça Aariana. Os institutos de cultura alemã conhecidos em todo o lado como "Goethe Institute", na Índia têm o nome de "Max Müller Bhawan". Ainda que as suas ideias possam ser controversas é necessário pensar que estavam limitadas pelo contexto da época e que foram usadas e abusadas por outras mentes. Contudo, o seu contributo para o estudo das línguas antigas na Índia foi enorme.

### **O Contexto Colonial na Índia**

A Companhia das Índias em 1647, tinha 23 fábricas e 90 empregados na Índia. Em meados do séc. XIX, o controlo da companhia estendia-se sobre um quinto da população mundial. Em 1813 ficou sem o monopólio comercial e em 1833 sem o comércio de chá na China. Depois da Revolta dos Cipayos em Bengala, em 1857, o governo inglês retirou-lhe as funções administrativas. A Índia converteu-se formalmente numa colónia britânica e, no princípio de 1860, todas as possessões da companhia passaram para a coroa inglesa. Acabou

por se dissolver em 1874. A Índia tal como a conhecemos hoje nunca tinha sido uma unidade política até à chegada dos ingleses.

Os ingleses conquistaram a Índia com um número pequeno de homens e tentaram provar com isto a sua superioridade, a sua capacidade de governar e de combater, ainda que, como comenta Smith (2003:53) “muitas vezes o suborno era mais útil do que a bravura”. Quando chegaram, os brâmanes diziam-se superiores e recusavam-se a comer com eles, tal como faziam relativamente às restantes castas.

A colonização inglesa, como denota Veer (2003:49), foi “explicada e legitimada através das diferenças raciais entre os ingleses e os colonizados, e entre estes mesmos”. A “fórmula mágica”, é interessante notar, estava, enraizada na própria Índia, no sistema de castas. Foram os brâmanes que lançaram o primeiro “truque”, dizendo que eram a “boca de deus”, e “deuses entre os homens”, os “dwidja” nascidos-duas-vezes: “os brâmanes não comem com não-brâmanes”, afirmavam. Os ingleses “brahmanizaram-se”, e não comiam, não bebiam, nem se misturavam com os indianos. Os brâmanes eram essencialmente diferentes das outras castas e, as outras castas essencialmente diferentes entre si. Os ingleses passaram então a ser essencialmente diferentes dos indianos, afirmando que “não tinham nada a ver com o Hinduísmo”, e de regresso a casa passaram, também, a ser essencialmente diferentes das suas classes mais baixas (Smith, 2003: 53).

Os ingleses abriram estradas e construíram linhas férreas. Criaram, para os seus quadros civis e militares, escolas públicas inglesas, para produzir uma “casta corajosa”, com um ideal de governo” (Geddes 1962:95)<sup>19</sup>. O “British civil servant”, acreditava que era infalível e invulnerável a tratar com Indianos. Smith (2003:55) escreve que Walter Lawrence em 1920 afirma que o poder britânico, na Índia se estabelecia num fazer-acreditar mútuo: “Eles, os milhões, fizeram-nos acreditar que nós tínhamos uma missão divina. Nós fizemo-los acreditar que estavam certos”. Cohn (1968) demonstra como uma visão oficial de casta, a perspectiva das missões cristãs sobre Hinduísmo e a visão orientalista da Índia como estática, atemporal, a-espacial e monolítica era produzida pela cumplicidade entre poder e conhecimento.

---

19 — Cit. por Smith.2003.

Quando os ingleses terminaram a sua supremacia na Índia, distinguia-se quatro atitudes indianas relativamente aos primeiros. Indianos que rejeitavam todas as coisas ocidentais, retirados no interior dos seus lares, fieis ao passado. Outros clientes e empregados dos ingleses, como já o haviam sido dos Mongóis, dos Turcos e dos Árabes antes deles, sem qualquer intenção de desistirem da sua tradição cultural. Havia também aqueles que embora se mantivessem "bons Hindus ou Muçulmanos", começaram a estudar os modos de pensamento ocidental, visando uma carreira. Havia ainda aqueles que embora constituíssem um pequeno grupo decidiram estudar as ideias e o espírito ocidental para incorporar na sua própria sociedade tudo o que parecesse desejável para que a sociedade progredisse. A este último grupo pertence Ramamohan Roy fundador do movimento de reforma social *Brahmo Samaj* que pretendia reformas sociais que extinguissem o sistema de castas e, o domínio dos brâmanes. Roy promoveu a educação inglesa como um meio de introduzir o conhecimento ocidental na Índia. Foi contra a idolatria e pregou o monoteísmo. Introduziu o Cristianismo e a sua ética na sociedade indiana. O seu movimento encontrou mais tarde expressão no "Indian National Congress", o partido político que se tem mantido no poder desde a independência

Movimentos indianos de reforma social e religiosa, emergentes na Índia britânica, nas primeiras décadas do sec. XIX, foram de capital importância para incrementar concepções e práticas educacionais, que serviram como instrumentos de luta pela Independência e favoreceram uma identidade de grupo própria. O movimento reformista *Arya Samaj*, fundado em Bombaim, agora Mumbai, inspirou-se na teoria evolucionista da raça Ariana de origem europeia, e usou a teoria das castas para segregar grupos racialmente e sublinhar a sua superioridade em relação aos outros indianos. Aspirando ao poder ocupado pela potência colonizadora, utilizaram as mesmas estratégias para deles se destacarem, promovendo um forte sentimento nacionalista. Defendiam a construção de uma língua franca que viria a ser cada vez mais sanscritizada, para se demarcar do Hindustani e se opor ao Urdu e ao Inglês.

O movimento político-cultural RSS (*Rashtrya Swayamsevak Sangh*) "União Nacional de Voluntários", criado nos anos 30, pretendia, conjuntamente com o florescimento do hindi, incentivar nos jovens ideais e valores de uma nação, na qual os termos hindu e Indiano eram sinónimos. Estes movimentos mencionados não eram contra a modernização da Índia, mas opunham-se às directrizes que as instituições seculares indianas propunham para a modernização.

No primeiro grupo estava incluído Dayanand Saraswati fundador de outro movimento reformista, o Arya Samaj em Mumbai, na costa oposta da Índia, como reacção à influência ocidentais de Ramamohun Roy e da sua attitude pró-cristã. Swami Dayanand era um erudito em Sânscrito e acreditava nas doutrinas de karma e renascimento. Propôs-se reavivar os ideais védicos deles salientando o ascetismo e a renúncia.

### **Colonização Cultural e Orientalização da Índia**

A burguesia indiana que se havia ocidentalizado tomava conhecimento da sua própria tradição através da língua inglesa. Os funcionários ingleses eram os principais agentes de influência ocidental. Transmittiam ideias de utilitarismo, igualdade perante a lei e integração governamental do sistema de arrendamento de terras. A língua inglesa tornou-se cada vez mais popular porque abria portas para empregos e influências. O Movimento de Jovens de Bengala, inspirados no Renascimento e no Iluminismo Ocidentais, deu origem ao que mais tarde seria denominado Renascimento Bengalês.

Em 1833, Thomas B. Macaulay (1800-1859) foi nomeado Governador Geral pela Companhia das Índias para modificar o sistema educativo da colónia. Desenhou um “western style of English education” cujo objectivo era ‘produzir um tal grupo de pessoas que fossem indianas no sangue e na cor, mas inglesas no gosto, na opinião e no intelecto’. Em Outubro 1844, Lord Hardings, Governador Geral da Índia, aprovou uma lei em que todos os empregos do governo da Índia davam preferência a pessoas que falavam inglês. Dar aos filhos uma educação inglesa, geralmente em colégios católicos era uma forma de lhes garantir o futuro e passou a ser também uma forma de estatuto social.

A institucionalização da ciência moderna na Índia durante o domínio britânico começou com os levantamentos geológicos, botânicos e trigonométricos sob a orientação da Sociedade Asiática de Bengala, através das actividades da East India Company no séc. XIX. Muitos investigadores argumentaram que estas investigações foram de alto valor científico ainda que possam ser símbolo da "ciência colonial" e ter contribuído para acelerar a expansão do governo britânico. Cerca de 1820 o conhecimento colonial começou a emergir como

autoridade e sabedoria oficial e assim o orientalismo começou a ter a sua forma mais definitiva como um corpo de conhecimento. Ludden (1993) ilustrou como o conhecimento colonial construiu "factos" credíveis e oficiais que constituíam a Índia Tradicional e acabaram por ser progressivamente teorizados na história moderna do mundo. Estas representações factuais tornaram-se em conhecimento oficial. Foram "convencionalizados e fixados como uma base factual para inferência e teorização". Códigos da lei hindu retirados do "Dharmashastra" ou Código de Manu e as prescrições de casta foram convencionalizados e depois fixados com uma base factual para inferência e teorização, providenciando a lógica necessária para um domínio colonial eficaz.

O colonialismo inicial produziu duas ideias fundamentais sobre a Índia tradicional:

a) Índia era desde os tempos imemoriais um sítio de aldeias autónomas, b) sustentadas pela força da tradição religiosa hindú com uma organização social complexa em que a casta era a categoria principal.

As práticas educacionais de administradores britânicos como Lord Macaulay e Charles Wood não tinham como objectivo fazer dos indianos cientistas ou inventores, mas sim criar uma classe de indianos como se fosse uma "classe indiana na cor e no sangue mas britânica nos gostos, nas opiniões, na moral e no intelecto". Para dar resposta a essa necessidade abriram-se "survey schools" e institutos de engenharia para formar e treinar nativos nesta áreas (Sangwan, 1988:214). Para o utilitarismo britânico victoriano os nativos eram úteis e importantes para fazer os levantamentos e para conduzir projectos públicos.

O governo colonial construiu organizações científicas a fim de usar o conhecimento gerado por estas instituições e no sentido de compreender melhor o território, o clima, a flora e a fauna da colónia, para a administrar e explorar os seus recursos de forma mais eficiente. Estabeleceu então universidades nas cidades portuárias de Bombaim, Calcutá e Madras, em 1857. Este período viu a consolidação do domínio britânico na Índia, especialmente com o fracasso da Primeira Guerra Indígena de Independência de 1857. O governo britânico na Índia baseava-se principalmente na sua produção melhorada - tecnologia, capacidades organizacionais, etc.. Era, por isso, importante para o governo colonial manter a sua superioridade para continuar a governar. Sendo a Índia um país grande, os britânicos

perceberam a importância de ter um quadro de indianos bem treinados em todas as áreas, incluindo ciência e tecnologia.

É este pano de fundo que a primeira geração de cientistas nacionalistas tentou construir instituições científicas e democratizar a ciência sem receber qualquer apoio do governo colonial. A política do governo não permitia que os cientistas indianos ocupassem posições mais altas, embora muitos deles fossem competentes e impedia o processo de democratização do conhecimento científico na Índia (Verma, 2004:62)<sup>20</sup>. É importante recordar que a ciência moderna não foi introduzida no vazio. A Índia tem uma tradição de sistemas de conhecimento muita rica, incluindo ciências positivas e algumas delas como o ayurveda e a astronomia eram mais democratizadas do que talvez a ciência moderna, quer a de então quer a de agora.

### **“O mito da raça ariana”**

Os historiadores contemporâneos estão de acordo que de todas as teorias elaboradas durante o *colonialismo científico*, a “teoria da raça ariana” foi a que teve maior repercussão na Europa e na Índia. A invenção de uma raça ariana na Europa do século XIX teve, como todos sabem, consequências na história mundial de grande alcance. A sua aplicação às sociedades europeias culminou na ideologia da Alemanha nazista. Outra consequência foi o seu papel fundamental para a interpretação da história antiga da Índia e houve até tentativas da sua aplicação literal à sociedade indiana. Alguns estudiosos europeus agora consideram a “teoria da raça ariana” como um mito do século XIX<sup>21</sup>.

Na Europa, hoje, a palavra ariano evoca imagens de ódio racial e atrocidades e na Índia evoca um passado de origem nobre e a fundação da sua cultura védica antiga. O termo foi usado pela primeira vez pelos europeus para sugerir laços de parentesco, como Thomas Trautmann (2004) mostra na genealogia que traçou da ideia de “ariano” desde o séc. XVIII aos nossos dias através da história do Orientalismo britânico e da etnologia da Índia. Quando se descobriu a relação histórica que une o sânscrito com as línguas da Europa, parecia claro que indianos e britânicos pertenciam à mesma família. Assim, a ideia indo-europeia ou ariana,

20 — Citado por Sangwan (1988).

21 — Leach, 1990 e Poliakov, 1974.



baseada no princípio do parentesco linguístico, dominou a investigação etnológica britânica. A ideia do ariano é complexa porque é dupla, referindo-se a um grupo de línguas — a família de línguas indo-européias, unindo a Índia, o Irão e a Europa — e, ao mesmo tempo, a um povo ariano. É no entanto um exemplo de um fenómeno mais geral de geminação de línguas e nações por parte dos europeus durante a sua expansão imperial mundial nos séculos XVIII e XIX. A crença de que línguas e nações estão firmemente conectadas permitiu o projecto de recuperar a história profunda das nações através da genealogia das suas línguas. Por um lado, o "projecto das línguas e das nações" levou a realizações científicas duradouras relativamente às relações históricas entre as línguas. Organizou línguas em árvores genealógicas, formou famílias de línguas historicamente relacionadas, o que revolucionou o conhecimento das relações históricas entre os povos. A descoberta da família de línguas indo-europeias foi a mais inesperada, espectacular e a mais duradoura das conquistas da expansão europeia, embora fosse apenas uma entre muitas. Por outro lado, a crença na estreita identificação de línguas e nações também alimentou uma política de identidade que assumiu várias formas, algumas delas extremamente violentas, cujos casos mais extremos se encontram no Ocidente, na Política racial dos nazis e nos grupos de ódio actuais que usam o nome ariano.

### **O conceito de “raça”<sup>22</sup> no contexto colonial da Índia**

No século XIX, a “ciência da raça” biológica emergente atacou a autoridade dos orientalistas. O espectáculo de um povo de pele escura que era evidentemente civilizado desafiava as ideias vitorianas, e a ciência da raça respondeu ao enigma da Índia redefinindo o conceito ariano em termos estritamente “raciais”: ariano= branco. No final do século XIX, a “ciência da raça” e o orientalismo chegaram a um consenso profundo e duradouro em relação à Índia, que Trautmann (2004) chama de “teoria racial da civilização indiana”: a civilização indiana é um produto do confronto e da mistura de invasores arianos de pele clara e Dravidianos bárbaros de pele escura. Este autor mostra como estudiosos, sob a influência das ideias raciais europeias predominantes da época, interpretaram as passagens seleccionadas do texto védico para produzir uma teoria racial da história da Índia. Argumenta que a descoberta

---

22 — Embora a origem, o uso e a construção moderna do termo “raça” tenha uma importância fundamental para entender o racismo e as suas repercussões não está no âmbito deste trabalho traçar uma cartografia do conceito. Limitamo-nos a referir as implicações do conceito no contexto da Índia. Para um aprofundamento sobre a origem do “(pre)conceito” ver Ferraz de Matos (2006), cap1 (23-52).

da civilização do Indus, que mostrou a existência de uma civilização anterior aos arianos e à literatura védica, desmente a teoria racial da civilização, mostrando que os anteriores habitantes do Indus não eram selvagens e que os arianos não trouxeram a civilização para a Índia pela primeira vez. Argumenta ainda que é necessário neste momento histórico uma forte dose de cepticismo relativamente a ideias raciais do passado profundo da Índia, como uma forma de corrigir a excessiva influência que tiveram.

O conceito de raça foi mudando ao longo do séc. XVIII. Inicialmente equacionava raça com nação. À medida que a “ciência da raça” se desenvolveu na Europa do final do século XIX, surge o grito para acabar com a “tirania do sânscrito”, ou seja, a subordinação dos sinais corporais da raça às classificações linguísticas. Esta subordinação do corpo à linguagem como o sinal essencial de raça foi o principal princípio interpretativo da classificação racial hegemónica de JC Pritchard e dos primeiros escritos de Max Müller para quem a filologia mostra uma conexão racial num mesmo antepassado. Müller acreditava que, sobretudo nos primórdios da história do intelecto humano, havia uma íntima relação entre língua, religião e nacionalidade. Esta convicção forneceu-lhe uma base para a classificação genética das religiões, associando-as a um descendente de origem comum<sup>23</sup>. O próprio Max Müller arrependeu-se mais tarde de tê-lo dito, tendo chegado a acreditar que havia causado muito mal por supor que as línguas e as raças estavam necessariamente ligadas, e propôs um divórcio amigável da filosofia e da etnologia<sup>24</sup>. Porém, a “ciência racial” e as teorias raciais da história

---

23 —No contexto do pensamento científico da época, este princípio era considerado o mais científico possível. De acordo com a sua teoria, na Europa e na Ásia habitavam três grandes “raças”: os turanianos, os semitas e os arianos às quais correspondem três grupos de famílias de línguas. De acordo com a teoria de Müller, no início, as “raças” correspondiam a unidades mas com o passar do tempo dividiram-se numa miríade de pessoas falando línguas diferentes. Através de uma investigação exaustiva, Müller tentou discernir a unidade original da raça e a sua religião correspondente. A fonte principal da sua investigação foi o estudo comparativo das línguas, a partir do qual pensava poder demonstrar a semelhança entre os nomes de divindades, a mitologia e a ocorrência de termos religiosos na vida quotidiana, assim como a semelhança entre ideias e instituições religiosas nos vários ramos de cada um dos grupos raciais

24— Embora o trabalho de Müller contribuisse para o desenvolvimento de uma tradição ariana (indo-europeia) em oposição às religiões semitas, no final da sua vida expressou com tristeza o facto da sua teoria sobre tradição ariana ser usada por uma ideologia racista: “Sobre os Arianos”: — já disse uma e outra vez que se digo “ARYAS”, não quero dizer nem sangue nem ossos, nem cabelo, nem crânio. Quero dizer aqueles que falam a língua Arya... neste sentido e apenas neste sentido, digo que até mesmo os hindus mais pretos representam um estado da língua e pensamento arianos muito anterior que a dos escandinavos mais brancos... para mim um etnólogo que fala de raça ariana, sangue, olhos, cabelo ariano é um absurdo tão grande como um linguísta falar de um “dicionário de “crânio largo” ou numa “gramática mesocefálica” (Müller, 1888:120).

floresceram após este divórcio. A conexão íntima de línguas e nações (ou raças) foi rejeitada e deu lugar a uma “verdadeira teoria racial da história e da supremacia racial branca”. Ariano” tornou-se em algo parecido a “europeu branco”, donde se excluía a população de origem judaica e árabe pois as suas línguas ancestrais pertenciam à família semita e não à indo-europeia<sup>25</sup>. Na época, esta perspectiva foi a solução perfeita para justificar o ódio aos inimigos antigos: Judeus e Muçulmanos. O texto-chave foi o trabalho de Arthur de Gobineau<sup>26</sup> que afirmava que todas ou quase todas as civilizações do mundo foram produzidas pela raça branca, e todas menos uma delas — o norte da Europa — havia entrado em decadência por causa da mistura racial. Esta idéia nociva fornece a base teórica para todas as formas subseqüentes da política de ódio racial na Europa e na América (Trautman, 2004).

### **O Debate Ariano**

A visão padrão que prevaleceu em obras de erudição sustenta que o sânscrito e as pessoas que se auto denominavam árias entraram na Índia após um longo período da civilização do Indus, e diferiam em língua e cultura do povo indígena. A visão alternativa avançada por alguns arqueólogos e outros investigadores sustenta que a civilização do Indus foi criação dos Arias de língua sânscrita e que eram indígenas da Índia. Não obstante, a “supremacia branca” continua a utilizar o termo como uma designação racial. Passado cerca de um século está provado que não existiram invasões e que toda a teoria é falsa. Tornou-se uma questão essencialmente política no Hinduísmo, embora continue a debater-se academicamente.

---

25 — Se levássemos a sério uma hipótese que se baseia somente na língua para determinar a origem de um povo, chegaríamos à conclusão de que quase todos os norte-africanos vieram da Arábia, que os judeus “ashkenazim” são uma tribo germânica, os judeus sefarditas simplesmente espanhóis que praticam outra religião e não que são um povo diferente, etc. Os afro-americanos não sabem sequer que língua falavam os seus antepassados, portanto, segundo esta teoria deveriam considerar-se ingleses. Os factores mais importantes que permanecem em todo o povo desde a mais remota antiguidade são de consistência espiritual, que se manifestam nos sentimentos mais íntimos, comportamentos típicos, memória colectiva, quer dizer, na herança atávica.

26—Cf Gobineau 1855.

## **Usos imperialistas, nacionalistas e nazis do termo**

### *Para uma consciencialização social*

"Ariano", uma palavra que hoje evoca imagens de ódio racial e atrocidade, foi usada pela primeira vez pelos europeus para sugerir vínculos de parentesco. Quando se descobriu a relação histórica que uniu o sânscrito com as línguas da Europa, parecia claro que indianos e britânicos pertenciam à mesma família. Assim, a ideia indo-europeia ou ariana, baseada no princípio do parentesco linguístico, dominou a investigação etnologia britânica.

Estudiosos alemães influentes sustentaram que os arianos tinham origem na antiga Alemanha ou na Escandinávia, ou seria pelo menos nestes países que se preservava a etnicidade ariana original. Era crença generalizada que os arianos védicos eram etnicamente similares aos godos, vândalos e outras tribos germânicas antigas do chamado período das migrações. Esta crença foi lançada por Arthur de Gobineau (1816-1882), cujas ideias na Europa da época estavam muito difundidas. Desenvolveu a teoria da “superioridade da raça ariana” no seu “ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” (1853-1855). Acreditava que as raças criavam culturas específicas e argumentava que distinções entre as três raças, branca, amarela e negra eram barreiras naturais. Gobineau considerava os povos do Norte da Europa os mais brancos de todos, os mais “puros” e, por isso, superiores a outros caucasianos<sup>27</sup>.

Estava lançada a “teoria nórdica”. Vários movimentos europeus da época de carácter colonialista e nacionalista abraçaram as ideias de Gobineau. O nazismo, em especial, empregou o conceito de raça ariana como uma “raça” de povos de linhagem norte-europeia, para justificar os seus postulados racistas e militaristas. Os governadores ingleses da Índia britânica também se serviram da ideia de uma “raça ariana” distinta como forma de aliança com o sistema de castas. Como muitos idiomas europeus modernos teoricamente eram parentes do sânscrito, os britânicos acrescentavam este facto às suas justificações para a sua presença na Índia. Sustentavam que os arianos eram povos de raça “branca” que haviam

---

27 — [http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur\\_de\\_Gobineau](http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_de_Gobineau), consultado a 22/09/2015.

invadido a Índia na antiguidade, submetendo os povos dravídicos nativos de pele escura, que foram empurrados até ao sul<sup>28</sup>.

Esta crença veio a ser explicada e legitimada através da raça por Risley (1851-1911), comissário do recenseamento de 1901 na Índia. No seu livro *People of Índia*, tentou demonstrar que a origem das castas estava na interacção entre Arianos e Dravidianos. As castas tinham origem numa raça comum e não numa função comum. Os Dravidianos do Sul da Índia, pertenciam aos negritos segundo a teoria racial. A oposição entre Arianos e Dravidianos e a semelhante oposição, naquela contemporaneidade, no contexto europeu, entre Arianos e Semitas, baseada na língua e na raça, é difícil de tomar como meras coincidências, pois a própria divisão social entre Arianos, como a casta superior e Não-Arianos como a casta inferior é aparentemente similar, e mais uma vez nos remete para o reflexo da ideologia da superioridade baseada na língua e na “raça”. Os Arianos falavam Sânscrito, a língua perfeita, escrita em Devanagari, o alfabeto dos deuses, e seriam de “raça branca”. Os Não-Arianos, os Dravidianos eram “negros” e falavam *prakrit*, literalmente, a língua da natureza.

Dividiram também a sociedade, afirmando que os arianos se haviam estabelecido como as castas dominantes, que tradicionalmente estudavam as sofisticadas escrituras védicas. Este estilo europeu de “supremacia branca”, na perspectiva histórica das migrações Indo-arianas, mantém-se vivo na Índia contemporânea e continua a influenciar o debate político e religioso. Alguns grupos dravídicos, em especial os tamiéis, sustêm que a adoração de Shiva é uma religião dravídica, distinta do Hinduísmo bramânico. Por outro lado, o movimento nacionalista indiano *Hindutva* (literalmente qualidade de ser Hindu), afirma que a migração ou conquista arianas nunca tiveram lugar e que o vedismo emergiu da civilização do Vale do Indus, anterior aos pressupostos arianos da Índia. Nas escolas continua-se a ensinar a teoria da raça ariana no ensino secundário do sistema educativo herdado do período colonial. Romila Tapar recentemente deu um conjunto de seminários para os professores secundários desconstruindo toda a teoria.

A noção de uma raça ariana foi identificada com base numa língua ariana inexistente. A língua e a raça são categorias distintas. Talvez fosse mais apropriado eliminar também o

---

28 — A população do Sul da Índia que se identifica com a “cultura dravídica” é em geral de cor mais escura como acontece, entre o Norte e o Sul da Europa ou entre o Norte e o Sul de África.

termo "ariano", usando apenas indo-ariano para identificar a língua, ou então ficar estritamente com a definição de ariano nos textos sânscritos onde é qualificador linguístico e social sem a superposição de teorias do século XIX, como propõe Romilla Tapar (1994). Com o renascimento de ideias nazis de pureza e supremacia que se expandem na Europa é importante tomar consciência das crenças as sustentam. Convém lembrar Patricia F. Matos “embora desde o fim da segunda guerra mundial tanto o racismo como as interpretações racistas da realidade tenham sido postos em questão, tal não significa que estes tenham desaparecido. Fenómenos, como a questão da maior ou menor aptidão de alguns grupos para determinadas tarefas continuam a ser debatidos. Embora no campo científico a ideia de “raça” esteja desacreditada, os preconceitos a ela associados podem brotar quando menos esperamos” (2006:17).

Este passado de “ideias pré-concebidas sobre a Índia” e sobre a sua relação com a Europa, embora já não seja actual, no que diz respeito ao conhecimento, constitui a presente “mentalidade colonizadora europeia”, e impregnou o senso comum e as “atitudes ocidentais” actuais. A imagem estereotipada actual da Índia oscila entre a indomania e a indofobia: o país das Mil e uma Noites (menção ao domínio persa), esotérico e espiritual, um país de extrema pobreza e de gente passiva (a não violência de Gandhi) com muitas divindades e rituais poderosos (uma abertura “condescendente” da “atitude iluminista” à pluralidade).

Exposto o contexto económico, político e sócio-cultural da época do imperialismo colonial e a consequente produção de conhecimento colonial, examina-se no capítulo seguinte os dispositivos conceptuais com os quais este conhecimento construiu uma imagem da Índia enquanto *Outro*, até à Segunda Guerra Mundial.



## CAPÍTULO 3

# DA COLONIZAÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO DA IMAGINAÇÃO

(Re)Orientalização da Índia:  
Orientalismo enquanto instrumento colonial







## CAPÍTULO 3

### DA COLONIZAÇÃO À DESCOLONIZAÇÃO DA IMAGINAÇÃO

(Re)Orientalização da Índia: Orientalismo  
enquanto instrumento colonial

Após focar a atenção nos aspectos políticos, económicos e culturais de uma série de encontros entre europeus e indianos, este capítulo visa identificar e clarificar vários dispositivos conceituais com que os europeus entenderam a Índia e os seus habitantes, o Outro. Os dispositivos<sup>1</sup> europeus, ou seja, o que a sociologia denomina “condições institucionais da produção do discurso científico”, e o que Bourdieu define como elementos constitutivos do campo científico, derivam claramente de uma matriz complexa composta por elementos políticos, económicos e culturais. O modo de pensar de um certo grupo de pessoas é influenciado pela história e, portanto, como Sahlins defende a este respeito, o conjunto de significados (usa a palavra "estrutura") e eventos históricos que se afetam entre si devem ser recordados (1985). De igual modo Bourdieu propõe que para desmontar os mecanismos de construção da realidade é necessário “situar o autor e a obra no contexto social e histórico da sua produção” (2000: 7).

#### **A (re)orientalização da Índia: Orientalismo como instrumento colonial**

Quando consideramos questões sobre a compreensão do *Outro* e sobre *colonialismo científico*, não podemos evitar reexaminar o trabalho seminal de Edward Said, *Orientalism*. Forneceu-nos uma perspectiva para ver como o *Outro* foi construído historicamente. O impacto do livro foi tão grande que se reeditaram dicionários, para

---

1 —Foulcaut define dispositivo como um mecanismo de poder com múltiplas dimensões em jogo. Bourdieu define como elementos constitutivos do campo.

alterar ou actualizar o significado de **Orientalismo**. Até à data, o termo designava os estudos das línguas e literatura do Oriente e Médio Oriente, passando a significar “domínio ocidental e exploração do Oriente”, e ainda, “perspectiva ocidental do Oriente como alienígena: o *Outro*. O termo adquiriu conotações negativas, nalguns contextos interpretado como o estudo do Oriente por investigadores americanos e europeus, educados e treinados nas atitudes características da era imperial europeia dos séc. XVIII e XIX. Este ponto de vista foi sobretudo elaborado por Edward Said no seu livro *Orientalism* (1978) do qual nos ocuparemos no capítulo seguinte<sup>2</sup>. Esta perspectiva tem tido consequências teóricas nos estudos científicos. A obra elevou o *Outro* a categoria de análise na ciências Sociais.

O brilhante sucesso de Said deve-se, segundo Smith (2003:49), à necessidade existente para denominar a má compreensão e o mau trato do Oriente por parte dos Ocidentais. O sociólogo Bryan Turner (1994:183) escreve: “O Orientalismo significa a ignorância dos ocidentais sobre o Oriente”. No entanto, é necessário salientar que os estudos dos orientalistas “originais”, embora não totalmente satisfatórios, foram uma tentativa para compreender o “outro”. De igual modo, é necessário ter presente que o mal-entendido desta compreensão, reside no facto de ela ter sido feita segundo os textos antigos, à imagem do que se fazia na Europa com a Grécia antiga e clássica. São os cientistas sociais que ao terem esta Índia textual como referência, constroem uma imagem da sociedade da Índia actual, espelhando a cultura clássica indiana. Do séc. XX em diante o Orientalismo constituiu um profundo sentido do “Outro” no que diz respeito a culturas estrangeiras”. Este tipo de posição arrumou nas prateleiras edições, traduções e dicionários dos “originais” orientalistas que dedicaram as suas vidas ao estudo da língua, cultura e civilização oriental.

*Orientalism* de Edward Said foi publicado em 1978 e surge como um “contra-ataque” ao imperialismo colonial. O palestino-cristão e crítico literário sugere, através dos olhos de Foucault, que “o efeito do discurso Orientalista é o de “formular o Oriente, dar-lhe forma, identidade e ainda, o de salientar a sua importância no plano de uma estratégia imperialista: o Oriente como apêndice da Europa” (Said 1978:86). O argumento de Said é uma extensão do conceito de poder / conhecimento de Michel

---

2 — Para outras críticas à interpretação Orientalista da Índia ver: Romila Thapar (1992); Ronald Inden (1990); Javed Majeed (1992); Sara Suleri (1992); Metcalf (1994).

Foucault: poder e conhecimento implicam-se mutuamente. A obra teve larga influência sobre as ciências sociais para além da sua área, a crítica literária. Said critica os trabalhos académicos do colonizador por representar o colonizado como o sujeito fraco do Ocidente e como resultado subjugando-o, usando um “conluio” entre conhecimento e poder. Detectou este quadro nas obras de uma ampla gama de pessoas: políticos franceses e britânicos, académicos e romancistas nos séculos XVIII e XIX e igualmente em académicos americanos e políticos dos últimos tempos. O trabalho de Said revelou assim a natureza política de certas obras académicas, literárias ou artísticas. Por causa de sua natureza polémica, a tese de Said foi analisada por imensos académicos. Num breve artigo de *The Predicament of Culture*, uma etnografia crítica das relações do Ocidente com outras culturas, James Clifford fornece-nos uma imagem clara dos problemas no argumento de Said. A discussão de Clifford pode ser resumida em dois pontos: (1) a inconsistência da posição de Said entre Foucauldianismo e Humanismo (2) a proveniência dos materiais de áreas limitadas.

O primeiro problema, segundo Clifford, deriva dos significados fragmentados do Oriente. Por um lado, Said usa a palavra para significar uma coisa que "existe meramente como construção de uma operação mental questionável" (1988: 260), por outro lado, em outras partes do livro refere-se à existência do "verdadeiro Oriente". O primeiro sentido do Oriente segue a tese de Foucault de que um discurso é um significante que se refere a si mesmo, enquanto o segundo se baseia numa crença humanista de que o Oriente é uma entidade real com a sua cultura e tradição. Clifford aponta que esse problema teórico vem da posição "de oposição" de Said ao imperialismo colonial. Ele próprio tem uma origem palestiniana, simpatiza com o Oriente e emprega uma maneira académica e ocidental de pensar.

O segundo problema é mais prático. Said limita a sua análise ao orientalismo britânico e francês e ignorou os orientalismos italianos, espanhóis, russos e alemães. Além disso, os seus materiais foram predominantemente extraídos de materiais do Oriente Médio. Ao fazê-lo, Said simplifica uma diversidade de Orientalismos que pode ser encontrada em outros contextos. Mesmo com estes problemas, como diz Clifford, o Orientalism de Said levantou uma questão sobre "o estatuto de todas as formas de pensamento e representação para lidar com o estrangeiro". (1988: 261).

Levando em consideração os problemas da tese de Said, alguns acadêmicos de estudos indianos tentaram transplantar o argumento para o contexto indiano. *Imagining India* (1990), *Orientalism and Postcolonial Predicament* de Breckenridge e Van der Veer (1993) e *Aryans and the British India* de Trautmann (1997) são bons exemplos de sua aplicação.

O antropólogo, historiador e sanscritista, Ronald Inden, em *Imagining Índia* (1992) examina o "ramo Indiológico do discurso 'orientalista'" (1990: 1) que foi omitido no livro de Said. Inden concorda com o argumento de que os orientalistas não só falavam sobre o Oriente, como também produzem o discurso que apresenta o Oriente como o colonizado inferior ao Ocidente. Investiga como o mundo ocidental representa a Índia e até que ponto o conhecimento das pessoas e instituições do subcontinente indiano se baseia nos próprios desejos de hegemonia mundial do Ocidente e em fantasias sobre a sua racionalidade. Inden argumenta que as principais representações do Ocidente da Índia são: a civilização de castas, aldeias, espiritualismo e reis divinos, enfim, um mundo dominado pela imaginação e não pela razão. O autor responsabiliza os orientalistas pela imaginação de uma Índia eternamente antiga, definindo Hinduísmo em termos de Essências, Casta e Espiritualidade.

Inden desenvolve essa crítica básica do "discurso orientalista" mais adiante no domínio dos estudos da Ásia do Sul. Divide os discursos sobre a Índia nos trabalhos dos Indiólogos em três tipos: relatos "comentativos", "explicativos ou interpretativos" e "hegemônicos". No primeiro tipo de relato, os comentaristas articulam a diferença dos indianos relativamente à racionalidade ocidental, mostrando a peculiaridade do pensamento e das instituições indianas, como essa grande "disposição para os rituais". No segundo, "relatos explicativos ou interpretativos", tentam dar aos leitores ocidentais explicações sobre a origem da diferença dos indianos. Os últimos "relatos hegemônicos" são uma mistura dos dois anteriores. O ponto essencial sobre os textos hegemônicos é que eles foram publicados por uma imprensa governamental ou universitária com autoridade e influência de peso na sociedade. Inden usou a palavra "hegemônico", seguindo Gramsci, o que significa que é ideologicamente aceite não só pelos líderes da sociedade, mas também pela população mais passiva.

Analizando textos escritos por aclamados indiólogos como Sir William Jones e

James Mill e filósofos como Hegel e Marx, Inden esclarece como esses escritores tentaram encapsular a Índia usando os três tipos de relatos acima mencionados (Inden, 1990: 38-48). Às vezes, a Índia era encarnada pela "sociedade de castas", "parentesco" e "sistema de aldeias auto-suficiente" com base em abordagens empiristas e materialistas e em outras ocasiões pelo "hinduísmo", que é tomado como representação da mente indiana em contraste com a ocidental (Inden, 1990:263). Embora os indialogistas produzissem imagens estereotipadas da Índia, que não refletiam as ideias dos indianos, os seus discursos não podem ser considerados totalmente errados. Deve-se ter em mente que o "discurso oriental" tem um efeito além da erudição e tem sido usado pelos próprios indianos, como mostra os protagonistas das reformas hindus.

*Imagining India* não transmite ao leitor uma Índia multicultural nem a existência de uma diferença real entre Norte e Sul. Nas grandes florestas do centro e Nordeste da Índia, existem milhões de pessoas tribais, que apenas nos últimos cem anos abandonaram a sua prática de sacrifícios humanos. Têm vindo progressivamente a ser incluídas no Hinduísmo como castas, após estabelecerem um vínculo com uma divindade do panteão Hindu, na construção do seu mito de origem por um brâmane. Porém, a prática de sacrifícios humanos não foi totalmente abandonada. Na realidade etnográfica actual, do Nordeste, as notícias na imprensa sobre sacrifícios humanos não são raras. Pratica-se principalmente o sacrifício de crianças, devido a problemas de infertilidade em casais. Estes, oriundos de castas da zona tribal do Bhiar, acreditam que se sacrificarem uma criança, obterão a sua própria. Este facto criou nos banarsis o receio das suas crianças serem raptadas para tal efeito<sup>3</sup>.

*Orientalism and Postcolonial Predicament* toma um rumo diferente de Inden e chama a atenção para a inclusão do "discurso oriental" nos contextos pós-coloniais. Breckenridge e van der Veer mencionam na introdução que é seu intuito esclarecer a relações entre o pensamento respectivamente académico e político do Sul da Ásia nos períodos colonial e pós-colonial, chamando a atenção para o tipo de reações que os colonizados tiveram ao "discurso oriental". Na imagem do orientalismo de Said, os colonizados são mais passivos e são vítimas de imagens que o Ocidente como

---

3 — A atenção para esta questão surgiu do facto de ter comigo o meu filho com 5 anos durante a última estadia em Varanasi. Era frequente as pessoas me avisarem para ter cuidado porque havia muitos raptos de crianças, o que me levou a investigar um pouco sobre o que se passava e procurar os artigos nos jornais.

colonizador lhes impõe (Breckenridge e van der Veer 1993: 4-5). Mas, no volume, o artigo de van der Veer dá uma imagem clara de que o "discurso orientalista" pode ser empregado pelos colonizados com a finalidade de buscar auto-identidade, apresentando um caso de nacionalismo religioso após a Independência. Bernard Cohn (1987) argumentou que os indialogistas desenvolveram uma visão da sociedade indiana fundada no estudo das tradições bramânicas veiculadas por textos antes de 1200 AC e interpretados com a colaboração de panditas brâmanes, levando à ideia consistente que os brâmanes eram o grupo mais importante da sociedade, retratada como estática, existindo fora do tempo e do espaço. A este respeito, van der Veer (1999:26) vai ainda mais longe e mostra como os orientalistas combinaram os textos védicos antigos com as afirmações dos brâmanes para formar uma perspectiva consistente da sociedade indiana da altura, que ignorava o tempo no sentido de desenvolvimento histórico e espaço no sentido de diferenças regionais.

Enquanto estas duas obras seguem o trilha de Said e desenvolvem o seu argumento, explorando áreas não analisadas ou modificando algumas desvantagens na sua tese, Trautmann em *Aryas and the British India* questiona o “transplante da estrutura intacta” para o contexto indiano. Será que podemos compreender o Orientalismo britânico na Índia da mesma maneira que Said fez? De acordo com Trautmann, o "discurso orientalista" não era tão consistente como Said pretendia. Há uma ruptura no início do século XIX. O Orientalismo britânico passou de uma "Indomania" para uma "Indofobia". Na primeira fase do governo da Índia no final do século XVIII, os britânicos mostravam grande entusiasmo nas pesquisas sobre as línguas e literaturas indianas. Porém, com o passar do tempo o seu interesse acadêmico desapareceu gradualmente. Trautmann chama-lhe “indiferença britânica” quando a compara à intensa curiosidade anterior pela cultura indiana. Na fase inicial, o orientalismo britânico na Índia estava nas mãos de sanscritistas como William Jones, Charles Wilkins e Heniy T. Colebrooke. Compararam o sânscrito, que consideravam a língua original da Índia, com as línguas europeias, e concluíram que o sânscrito poderia ser classificado como pertencente ao mesmo grupo linguístico que o grego, o latim, o alemão, o celta e o persa antigo: chamaram-lhe o grupo das línguas indo-europeias. Jones deu mais um passo e a partir da evidência linguística explicou que os europeus e os indianos partilharam etnologicamente a mesma origem. Por outro lado, no início do

século XIX, os estudiosos que se opunham aos sanscritistas de "indomania" entraram em cena e começaram a afirmar que os indianos eram um povo diferente em todos os sentidos e moralmente corruptos (Trautmann 1997:103). Os estudiosos desta "indofobia" eram também conhecidos como "anglicanos" porque defendiam a introdução da educação em inglês na Índia (Trautmann 1997: 109-117). Estes dois ramos no orientalismo britânico eram diferentes no sentido em que os partidários da "Indomania", como William Jones, concebiam o mundo baseado na universalidade e tentavam incluir os indianos, reconhecendo-lhes a existência do seu próprio corpo filosófico e de conhecimento, tal qual os europeus. Ao contrário, os estudiosos da "Indofobia" apenas dissociaram os indianos deles mesmos. Qual foi então o pano de fundo da ascensão do orientalismo que despoletou as atitudes ambivalentes dos britânicos em relação à Índia?

Trautmann alega que houve uma ruptura entre o final do século XVIII e antes, uma vez que no caso da Índia, os principais orientalistas como Jones que formaram a Sociedade Asiática e estabeleceram uma autoridade institucional, eclipsaram os escritos anteriores, incluindo os dos missionários jesuítas e os de viajantes (1997). Pode dizer-se que o "orientalismo moderno" na Índia de alguma forma surgiu como resultado das realizações políticas e académicas na Índia. Depois dos "britânicos" ganharem a batalha de Plassey em 1757 obtiveram o controlo político sobre Calcutá. Como resultado, peritos jurídicos e linguistas foram convocados para a Índia para contribuir para o desenvolvimento de um novo sistema administrativo. Com pesquisas intensivas sobre os costumes e as línguas indianas, os estudiosos da Sociedade Asiática adquiriram muito mais conhecimento do que os seus precursores, jesuítas e viajantes. Considerando que antes da fundação da Sociedade Asiática os produtores do corpo de conhecimento sobre a Índia não eram estudiosos profissionais com autoridade académica, mas amadores, podemos dizer que houve uma ruptura significativa no final do século XVIII. No entanto, é provável que o crescente conhecimento na época tivesse herdado, em parte, a estrutura e um conjunto de conhecimentos produzidos por missionários e viajantes da geração anterior.

Nos sécs. XIX e XX os discursos orientalistas auto-metamorfosearam-se de discursos eruditos e académicos da instituição imperial. Para os europeus o Oriente tornou-se uma carreira. A revolução nos campos da Filosofia, Lexicografia, História,



Sociologia, Antropologia, Economia e Biologia classificou e reorganizou o conhecimento que se tornaria pedra angular do sistema imperial (Said, 1978). Depois da Segunda Guerra Mundial, o Orientalismo desapareceu de cena. Deixou o seu lugar como “o estudo do mundo não-ocidental” para se disfarçar de “estudos de áreas”, que rapidamente emergiram e proliferaram como cogumelos pelas instituições académicas norte americanas, na segunda metade do século XX —embora de uma forma radicalmente nova, com novos conteúdos, métodos e técnicas. Os estudos de área foram também definidos pela geografia. O mapa do globo que o especialista tem à sua frente é o da área do mundo não-ocidental que divide, classifica e categoriza de acordo com os interesses e prioridades económicas e políticas dos Estados Unidos, sob a orientação e apoio de agências governamentais. Nisso, historiadores, sociólogos, economistas, cientistas políticos, geógrafos e antropólogos uniram esforços para aprofundar o conhecimento sobre todas as partes do mundo não-ocidental para a manutenção da hegemonia americana na nova arena mundial marcada pela “descolonização” e a Guerra Fria (Kolluoglu-Kirli, 2003).

### **A Ideologia do colonialismo**

A colonização não foi meramente um fenómeno político; teve ramificações económicas e culturais de longo alcance. Foi um exercício de poder, controle e dominação. As mudanças científicas e tecnológicas facilitaram enormemente esse progresso. A tecno-ciência e o colonialismo estão intimamente ligados e, em certa medida, compartilham uma relação de causa e efeito. Nos últimos anos, muito trabalho foi feito sobre a natureza, o curso e a consequência desse relacionamento em diferentes áreas geográficas e culturais. Alguns estudiosos vêem no colonialismo imagens utilitárias e de desenvolvimento. Embora muitos outros achem que é totalmente explorador, alguns preferem optar por um caminho intermediário e enfatizar os aspectos regenerativos e retrogressivos da ligação entre a ciência e a colonização.

O conceito de colonialismo tem múltiplas variantes pois assume historicamente as múltiplas perspectivas que as disciplinas científicas lhe conferem. Nos dois últimos séculos foi a forma de contacto mais corrente e mais estruturada dos europeus com

peessoas de outras culturas, especialmente pessoas do povo. Se pensarmos que por colónia queremos normalmente dizer uma área governada por outro estado e colocada à parte através da expansão do imperialismo monopolizador, neste sentido, o colonialismo começou com o sistema mercantil europeu depois do séc. XIV, com a descoberta dos caminhos para o Oriente e para a América e a divisão dos “novos mundos” entre Portugal e Castela, no Tratado de Tordesilhas/Tordesillas.

A colonização baseia-se na doutrina da hierarquia e da supremacia cultural. A teoria do colonialismo é a dominação por um centro metropolitano que governa um território distante através da implantação de povoamentos. É o estabelecimento e o controle de um território, por um longo período de tempo, por um poder soberano sobre um povo subordinado "outro", segregado e separado do poder dominante. Galtung (1967) considera que as características da *situação colonial* incluem a dominação política e legal sobre a "outra" sociedade, as relações de dependência económica e política e as desigualdades raciais e culturais institucionalizadas. Impõe-se a força física de domínio através de ataques, expropriação de trabalho e recursos, prisão e assassinato (Kortright 2003). Para Stocking o “colonialismo justificava o seu domínio em termos de diferença e o conhecimento detalhado de sociedades operantes facilitaria e manteria uma administração colonial económica sem problemas” (1991:3-4).

### Situação Colonial

Os conceitos de *situação colonial*, *contexto colonial* e *colonialismo científico* jogam um papel importante na ideologia colonial. *Contexto colonial* é, porém, um conceito mais amplo do que o de *situação colonial*, no qual este último se inclui, já que contexto inclui circunstâncias e condições. Este contexto é também, no sentido de Foucault, um epistema, ou seja, um “a priori” histórico no qual se baseia o conhecimento e o seu discurso representado numa determinada época. Alguns dos traços característicos do “contexto colonial” podem ocorrer em situações não coloniais e, por outro lado, há certamente diferenças entre as várias “situações coloniais”: os traços característicos, ou distintivos de uma colónia podem estar ausentes noutra. As

situações coloniais têm traços distintivos, veja-se as situações francesa, inglesa e portuguesa na Índia.

*Situação colonial:* “domínio de uma minoria alienígena, afirmando superioridade racial e cultural, sobre uma maioria indígena materialmente inferior. O contacto entre uma civilização de origem cristã orientada para as máquinas, para uma economia poderosa e um ritmo rápido de vida, com uma civilização não-cristã que carece de máquinas e é marcada por uma economia atrasada e um ritmo lento de vida” (Balandier, 1951:75).

Este encontro/contacto foi o alimento da antropologia durante a era colonial. O volume editado por George W. Stocking com o título *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* expõem a questão polémica da relação da antropologia com o colonialismo/imperialismo. A consciência do seu contexto colonial não era de forma alguma um fenómeno completamente novo na antropologia. Mas depois da descolonização política as vozes da libertação nacional tocaram mais alto na academia (Fanon, 1961) e o acesso aos locais de trabalho tradicionais, agora no controle de "novas nações" independentes, tornou-se problemático. A exposição do Projeto Camelot<sup>4</sup> levantou sérias dúvidas sobre as implicações éticas e políticas do apoio governamental (Horowitz, 1967, Galtung 1967). A publicação dos diários de campo de Malinowski (1967) ajudou a concentrar preocupações emergentes sobre a interação dos etnógrafos com os seus “sujeitos”. Tudo isso ocorreu na sombra do envolvimento dos Estados Unidos, durante um quarto de século, na guerra pós-colonial no Vietname, em que o papel dos antropólogos se tornaria uma questão controversa. Em 1970, a antropologia era por vezes vista como a "criança" ou a "filha" do "imperialismo ocidental" (Levi-Strauss, 1966) e como uma forma de "colonialismo científico" (Galtung, 1967, Lewis, 1973). No contexto de uma reação mais geral contra o "funcionalismo estrutural" e outras formas de "positivismo" nas ciências sociais (por exemplo, a teoria dos "sistemas" que foi construída na concepção do Projeto Camelot), alguns começaram a falar de uma "crise da antropologia" e apelar à sua "reinvenção". O momento e o padrão da discussão variaram nas várias tradições hegemónicas da

---

4 — A tentativa encoberta do Departamento de Defesa dos Estados Unidos de organizar pesquisas contra a insurgência nos países latino-americanos, ver Johan Galtung (1967).

antropologia. Em França, no início dos anos 50, no contexto dos movimentos da independência e da guerra colonial na Indochina e na Argélia, surgiram as primeiras críticas ao colonialismo (Balandier, 1951). Inglaterra expressou-se de uma forma diferente. O foco estava nas implicações que o envolvimento colonial teve na teoria antropológica. Nos Estados Unidos, por outro lado, o envolvimento ético e político do etnógrafo foi o centro de reflexão.

A crítica da associação do colonialismo à antropologia encontrou resistência entre aqueles que sentiram atacada a base moral das suas carreiras. Em meados da década de 1970, a "crise da antropologia", que muitos negavam completamente, estava então em processo de domesticação, à medida que os radicais dos anos 60 se estabeleciam na academia, onde se preocupariam mais com a desconstrução dos textos hegemónicos do que com a reconstrução das relações de dominação no mundo real. Posições que pareciam antes radicais tornaram-se apenas moda: a suposição de que a antropologia estava ligada ao colonialismo ocidental tornou-se um lugar comum nos discursos disciplinares. “O colonialismo foi finalmente incorporado como tema na antropologia, surgindo um interesse muito grande na história da antropologia em contexto colonial” (Stocking, 1991:3-4).

O imperialismo ocidental do qual o colonialismo é uma expressão, diferenciou-se de outros episódios de dominação porque tomou proporções globais e envolveu um meio de produção diferente (capitalismo) e uma tecnologia diferente (industrialização). Estes aspectos fizeram do Colonialismo um processo mais complexo e de maior alcance que qualquer outra forma de domínio anterior. O efeito do poder foi construído através de e nas noções de raça, progresso, evolução, modernização e desenvolvimento como hierarquias que se estendem no tempo e no espaço (Pieterse & Parekh, 1995).

Em geral, o processo colonial foi sangrento: a “subserviência de uma parte do mundo a outra parte é uma consequência do processo histórico. Durante este processo milhões de seres humanos inocentes viram os seus recursos serem pilhados, as suas instituições e crenças destruídas, enquanto eles próprios eram mortos de uma forma rude, atirados para a escravidão e contaminados por doenças às quais não tinham resistência” (Lévi-Strauss, 1978:54-55). Vimos assim que o conceito tem em si ideias de opressão pela força, o uso do poder militar e de exploração económica. Estes factores

estão, na verdade, incluídos na ideia comum de colonialismo e, por vezes, é difícil distingui-lo do imperialismo.

Na perspectiva do “colonizado”, Partha Chatterjee<sup>5</sup>, em *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* o “projecto colonial caracteriza-se como “(...) um domínio normalizador da diferença colonial, nomeadamente a preservação da qualidade de alienígena do grupo no poder” (1993:10). Mais adiante no texto, esclarece esta diferença: “representando o ‘outro’ como inferior e radicalmente diferente” (1993:33). O colonialismo fundamenta-se na ênfase da diferença absoluta entre colonizador e colonizado, muitas vezes em termos de raça. Encontramos entre os traços característicos do colonialismo a desigualdade nas relações e a divisão cultural e social entre colonizados e colonizadores, a eliminação da autonomia do colonizado e a hegemonia reforçada do colonizador. Na perspectiva do “colonizador” Octave Mannoni<sup>6</sup>, em “Psychologie de la Colonisation” os traços característicos da situação colonial são: “domínio de uma massa por uma minoria, exploração económica, paternalismo e racismo” (1950:27).

O que neste trabalho interessa reter destas perspectivas sobre o colonialismo são os aspectos psicológicos, sociais e económicos, na ênfase que alguns autores põem na relação negativa e desigual entre colonizador e colonizado. A questão levanta-se quando se quer perceber se estas características são a consequência da relação entre duas pessoas ou se são distintamente coloniais, como resultado das relações acima mencionadas. Mannoni (1950:31) recorda que, “apesar de todo o amor e devoção, os doutores, missionários, etc., dificilmente se podem denominar observadores desinteressados, mais que não seja porque chegam com ideias de mudar, converter e civilizar... precisamos manter este objectivo em mente”. Esta questão será discutida no capítulo 6.

---

5 — Chatterjee é Professor de Ciências Políticas no “Centre for Studies in Social Sciences”, Calcutta, Índia, e é simultaneamente Professor de Antropologia na Universidade da Columbia, U.S.A. Foi membro fundador de “subaltern studies”.

6 — Octave Mannoni (1899-1989) nasceu em França. Formou-se e viajou para Madagáscar onde viveu 20 anos e se dedicou à etnografia. Depois da 2ª Guerra Mundial, regressou a França e psicanalizou-se com Lacan. Adoptou a sua ideologia e iniciou a prática clínica. Em 1982, depois da dissolução da Escola Freudiana, fundou o “Centro para Investigação e Treino Psicanalítico” juntamente com a sua mulher Maud Mannoni and Patrick Guyomard. Os seus trabalhos abarcam a etnologia, prática clínica, estudos biográficos e reflexões filosóficas. A sua obra *Prospero and Caliban: psicologia da Colonização* é um clássico da etnografia psicológica e da história do colonialismo.

### **Colonialismo científico: Conhecer para dominar, dominar para controlar**

O saber científico produzido em espaço colonial foi concomitante à expansão europeia. As diversas instâncias do conhecimento serviram o propósito de dominação política e esta era determinada pelas motivações de um determinado modelo de exploração económica: conhecer para dominar, dominar para explorar (Basalla 1967). Para além destas dimensões económicas e políticas, o conhecimento científico teve uma dimensão epistemológica muito forte cujo impacto foi fracturante (os ‘outros’ não sabem pensar, não podem produzir conhecimento científico). Os colonizados não foram apenas destituídos de uma autorreferência gnosiológica, sofreram sobretudo uma perda ontológica: saberes inferiores exclusivos de seres subalternos, sem interesse para a ciência a não ser na qualidade de matéria-prima, de dados ou informações

O conhecimento científico, construção social e cultural historicamente contextualizada, produto da centralidade do Norte Global (expressão monocultural de ser e estar no mundo), ao ser introduzido nas colónias, inscreveu-se no poder colonial. Ao viajar, ao observar novos espaços, ao tomar contacto com o Outro (e pretender colonizar esses novos espaços e esse Outro), o ocidental europeu construiu um discurso que reflectia e catalogava novas realidades, apropriando-se delas discursivamente. O contacto com novos espaços e novas gentes conduziu inevitavelmente a uma reconfiguração efectiva (e afectiva) da conquista, da posse, do querer colonizar. O conhecimento produzido sobre a natureza dos novos espaços, sobre os novos povos, permitiu estabelecer a posse intelectual e abstracta de um saber, com traços sugestivos da idealização do viajante/colonizador. O marco divisório através do qual o europeu julgava e classifica a sociedade nativa foi a escravatura. Esta estabelecia a divisão básica entre o Eu e o Outro, sendo o Outro percebido como brutal e inferior. O ocidental no contacto com novos espaços e novas gentes, produziu novas representações e novos conhecimentos sobre o mundo não europeu, emergindo assim um saber colonial. Nesta lógica, com as ciências coloniais, emergiu uma nova cultura. A colonização, enquanto fenómeno cultural, fez a distinção entre o colonizador com conhecimento e o colonizado ignorante (Galtung, 1967). O conhecimento científico insistiu na afirmação de uma hierarquia de saberes, produzindo sociedades assumidas como mais desenvolvidas que outras, reproduzindo-se esta segregação hierárquica em múltiplos

lugares: nas instituições, no vocabulário, no saberes, nas imagens, doutrinas, etc. Este posicionamento teórico e metodológico afirmava uma ontologia única, uma epistemologia, uma ética, e um pensamento único, imposto como universal.

Para colonizar tornou-se indispensável conhecer o espaço e a realidade do *Outro*, construindo novos conhecimentos através da exploração e da investigação científica. As colônias tornaram-se o espaço de recolha de dados científicos, ao passo que o trabalho de análise era realizado na metrópole. Galtung (1967) vê o *colonialismo científico* como o processo pelo qual o centro de gravidade para a aquisição de conhecimento sobre a nação está localizado fora da própria nação. Identifica duas maneiras pelas quais isso pode acontecer: uma é reivindicar o direito de acesso ilimitado a dados de outros países, a outra é a exportação de dados sobre o país para o próprio país de origem, para que sejam lá processados e transformados em "bens manufacturados", como livros e artigos. Trata-se essencialmente, como observou o sociólogo argentino Jorge Graciarena<sup>7</sup>, de um processo semelhante ao que acontece quando as matérias-primas são exportadas a baixo preço e reimportadas a um custo muito alto como produtos acabados, prontos a distribuir e a consumir. As fases mais importantes, mais criativas, mais empreendedoras, mais gratificantes e mais difíceis do processo ocorrem no exterior, em alguma outra nação. Um outro traço característico do colonialismo científico é o famoso padrão denominado de "êxodo de cérebros". Convidavam-se jovens académicos a receber bolsas de estudo de países desenvolvidos e, depois, seduzidos a lá ficar pelas suas atrações. Após terminar o seu tempo como cientistas criativos, podiam ou não ser reexportados (frequentemente como burocratas de pesquisa) para a nação em desenvolvimento de onde vieram, ou para uma organização internacional sob o título geral de "assistência técnica" (Galtung 1967).

Mais importante ainda, foi a repartição preconceituosa ou a acumulação de conhecimento adquirido pessoalmente sobre a "colónia". Esta *situação colonial* continua a verificar-se em contexto pós-colonial nas centenas de investigações que o ocidente produz anualmente sobre países colonizados na forma de teses de doutoramento e que podem ser verificadas nas várias bases disponíveis, nas inúmeras revistas e institutos especializados em "estudos de área" (estudos asiáticos, estudos

---

7 — Citado por Galtung (1967:13).

latino-americanos, estudos africanos, estudos do "mundo capitalista", etc.) encontrados nas nações cientificamente mais desenvolvidas do mundo, entre outras razões, como explica Galtung, porque isso reflete a estrutura dos seus Ministérios de Negócios Estrangeiros (1967) .

Os estudiosos das nações cientificamente poderosas sabem geralmente mais sobre outras nações do que essas nações sabem sobre si mesmas. É verdade que o seu conhecimento pode ser de tipo estereotipado e antiquado, e sobretudo acerca de aspectos da "colónia" em que as pessoas estão menos interessadas, mas também é verdade que nos últimos tempos os estudos tendem a ser extremamente adequados e relevantes, e muitas vezes citados por nacionais desses países como os melhores disponíveis. Um pesquisador de um país desenvolvido pode ter interesse em exercer forte influência sobre a ciência de outros países. Essa influência serve vários interesses: obter mais influência no seu próprio país (por mostrar o seu poder fora dele); ser tratado como um deus nos países subdesenvolvidos (algo que não ocorre no seu próprio país); divulgar os seus trabalhos e livros de um modo mais amplo; criar uma “escola” académica em outros locais; obter mão-de-obra gratuita para desenvolver os seus projectos; ter a oportunidade de realizar viagens a lugares exóticos; e outros motivos. Estabelecer essa influência exige um jogo de toma-lá-dá-cá bastante simples, que inclui ajudar os “nativos” a publicar trabalhos e a participar em viagens ao exterior, por exemplo. O aspecto principal por trás do *colonialismo científico* não está apenas na ideia de direito ao acesso ilimitado a dados de qualquer género, tal como o poder colonial se sentia no direito de deitar a mão a todos os produtos com valor comercial originários da colónia (Galtung, 1967) mas sim na proposta monocultural do um Norte global, afirmando a existência de uma ontologia, de uma epistemologia, de uma ética e de um pensamento únicos, impostos como universais.

Este Norte global “todo poderoso e onnipresente” foi questionado desde últimas duas décadas do século passado, através dos diálogos epistémicos Sul-Sul resultantes da mudança de paradigma introduzido pelo grupo de *Estudos da Subalternidade*, da Ásia do Sul. Questionou e repensou a posição central dos cientistas sociais como sujeitos do discurso e a Sociedade indiana como o seu objecto de estudo. Veena Das (1989:310) Assinala que isso não significava uma rejeição das categorias ocidentais mas sim o início de uma “forma autónoma de pensar”.



## Estudos da Subalternidade

“Subaltern<sup>8</sup> Studies”, como uma “crítica pós-colonial da modernidade”, constituem uma série de publicações, parte do conhecimento de quase todos os cientistas sociais que trabalham sobre a Índia. Os *Estudos da Subalternidade*, uma série de 10 volumes colectivos, publicados pela “Oxford University Press”, Delhi, desde 1982, têm como subtítulo “História da Ásia do Sul e da Sociedade”. Os volumes tiveram várias reimpressões e houve até a edição dos 10 volumes vendidos em bloco numa caixa de cartão. Os primeiros cinco volumes focam o estudo da política e da rebelião. Nos últimos cinco o interesse pela política e pela rebelião diminuíram e o foco foi deslocado para a construção da cultura subalterna e para a sua relação com o poder colonial, a natureza hegemónica da cultura dominante e a resistência a ela.

A Série alcançou sucesso internacional. Gerou e alimentou debates teóricos e metodológicos no mundo da pesquisa em ciências sociais sobre a Índia. A persistência com que os volumes continuaram a aparecer, a rejeição das perspectivas então dominantes na história e o entusiasmo com que muitos investigadores os aguardavam, as conversas acesas que alimentavam entre nós os que investigávamos na Índia, e a inevitável absorção da perspectiva entre a nossa geração mais jovens, resultaram numa nova perspectiva nas ciências sociais: a subalternidade<sup>9</sup> Constituiu certamente uma mudança de paradigma no sentido de Kuhn.

Prakash (2001) entende a subalternidade como uma abstração usada para identificar o “intratável” que emerge dentro de um determinado sistema, significando aquilo que o discurso dominante não se pode apropriar completamente, ou seja, uma alteridade que resiste à classificação. Porém, Mignolo (2001) apresenta a subalternidade como um produto da colonialidade do poder, “uma conexão entre histórias locais diferentes e a estrutura de domínio de ordem mundial”

---

8 — No vocabulário de uma Índia colonizada o termo "subalterno" significava geralmente um oficial júnior do exército até a década de 1980. O significado podia ser alargado para conotar os suplentes ou os subordinados.

9 — Termo introduzido por Antonio Gramscy.

O historiador Ranajit Guha<sup>10</sup>, foi o fundador, inspirador, líder do grupo e responsável pelo empreendimento que deixou em 1989 abrindo caminho aos mais novos do grupo que a partir daí se juntaram em grupos de dois ou três para editar os volumes. Estava-se no início dos anos 80, o grupo confrontava-se com uma história da Índia limitada pela perspectiva nacionalista que o grupo “subalterno” via como o reflexo de uma visão de elite, a burguesia nacionalista, da qual a voz dos que estavam fora dos centros de poder eram excluídos: camponeses, trabalhadores, população tribal e mulheres. “Subaltern studies” foi uma tentativa de escutar estas vozes subalternas, utilizando formas radicalmente diferentes de ver a história. Entre sociólogos e antropólogos sociais brincava-se com a euforia da nova perspectiva pois reconhecia-se que muitas das preocupações expressas na perspectiva subalterna eram já parte de um padrão dos estudos de campo realizados sobre o sistema de castas e os vários estudos de aldeias. No início da década de 90, quando estive dois anos no Departamento de Sociologia da Banaras Hindu University já os sociólogos indianos começavam a incorporar a “perspectiva subalterna” nas suas elaborações teóricas. *Contributions to Indian Sociology* publicou análises e artigos de revisão sobre os estudos subalternos. O grupo teve uma produtividade intelectual impressionante. Em duas décadas publicou seis livros e 27 artigos.

O projeto principal do Grupo de Estudos da Subalternidade sul-asiático centrava-se na crítica à historiografia colonial da Europa Ocidental sobre a Índia e ao nacionalismo euro-indiano. Privilegiou Gramsci, Foucault e Marx na construção do pensamento. Mignolo (2000) considera que este *Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia*, embora seguidor do “cânone epistémico ocidental, representou uma contribuição importante para a crítica do eurocentrismo. Foi a inspiração para formar o *Grupo de Estudios Americanos del Subalterno*, ainda que representassem projetos epistémicos diferentes pois este último alinou-se com o pós-modernismo. O primeiro

---

10 — Ranajit Guha nasceu no seio de uma família bengali de classe média. Estudou história em Calcutá onde se tornou comunista e activista do movimento estudantil. Deixou o partido depois da invasão da Hungria em 1963. Ficou conhecido nos anos 80 com a publicação de “Subaltern Studies” e do livro de sua autoria *Elementary Aspects of Peasant Insurgency* (1983). Nas décadas subsequentes tornou-se um culto internacional para as gerações mais novas de historiadores e de outros académicos de esquerda. Foi certamente uma das figuras que teve maior influência nos estudos pós-coloniais e subalternos. Ensinou história na Universidade de Sussex, Inglaterra e na Universidade Nacional da Austrália. Os trabalhos de Guha influenciaram profundamente não só a escrita da história subcontinental, mas também investigações históricas em outros lugares, bem como estudos culturais, teorias literárias e análises sociais em todo o mundo.

grupo faz parte de um movimento intelectual conhecido como crítica pós-colonial (uma crítica da modernidade do Sul Global), em oposição à crítica pós-moderna do grupo américo-latino (uma crítica da modernidade do Norte Global). Este organizou-se uma década depois nos EUA, influenciado pelo trabalho de Rajanit Guha que entrou no mundo académico americano graças ao trabalho de divulgação de Gayatri Spivak que tinha co-editado com ele *Selected Subaltern Studies* (1988).

Esta produção terminou em ciência Indígena cujo impacto é visível entre os pesquisadores de outras partes do Sul, especialmente na América Latina onde se criou “Latin American Subaltern Studies Group” que na sua crítica pós-moderna ao grupo da Ásia acabou por “reproduzir o esquema epistémico da “Area Studies” nos EUA: tal como a teoria imperial dos “Estudos de Áreas”, a teoria continuava localizada no Norte enquanto que os “objectos de estudo” continuavam localizados no Sul (Rodríguez 2001).

Do Orientalismo, como instrumento conceptual do colonialismo científico e a sua crítica pós-colonial a partir de uma perspectiva “subalterna”, passamos no próximo capítulo para a produção de conhecimento ocidental sobre a Índia, em época pós colonial. Assim, nas páginas seguintes, serão apresentados mais detalhadamente os elementos estruturais e os cenários institucionais dos estudos de áreas instituídos nos Estados Unidos, no século XX, e sucessores do Orientalismo oitocentista da Europa. Podemos dizer que os estudos de área constituíram “não uma cópia, mas outro original, uma vida após a morte e uma pós-imagem” (Kolluoglu-Kirli, 2003). Vamos, então, tentar perceber as transformações que ocorreram quando o estudo do mundo não-ocidental cruzou o Atlântico para construir um novo lar para si, mesmo sob novas configurações institucionais e novos métodos e técnicas, embora com os mesmos fundamentos discursivos – enfim, com objetivos paralelos. Levaremos em conta as novas formas que este património assume sob a geopolítica da era pós-Segunda Guerra Mundial. Os Estudos de Área Asiáticos foram para o Império Americano pós-colonial o mesmo que o Orientalismo tinha sido para o Império Britânico. A Ásia do Sul trasladou-se para as instituições académicas da América do Norte sob a forma de Estudos Asiáticos.

# CAPÍTULO 4

## “ASIA DO SUL” MADE IN “AMÉRICA DO NORTE

Recartografia do conhecimento ocidental sobre a  
Índia





## CAPÍTULO 4

### “ÁSIA DO SUL” MADE IN “AMÉRICA DO NORTE”

#### Recartografia do conhecimento ocidental sobre a Índia

O título do capítulo inspira-se na metáfora de Assayag (2005)<sup>1</sup> para explicar o engendramento dos estudos de áreas nos Estados Unidos da América. O capítulo em si é uma tentativa de compreender o contexto académico, político e sócio-económico que impulsionou a vaga de investigadores sociais na Índia, e em particular em Varanasi, após a descolonização. Estabelecer este contexto é importante para entender as estruturas e as condições que tornaram possível a produção de conhecimento das ciências sociais na Índia, cujos textos carecem comumente desse cuidado.

O Orientalismo desapareceu de cena, deixando o seu lugar de estudo do mundo não-ocidental aos “estudos de áreas”, que emergiram rapidamente na segunda metade do século XX, se institucionalizaram e se expandiram; ainda que de uma forma radicalmente nova, com novos conteúdos, métodos e técnicas. Tal como no Orientalismo, também o assunto dos Estudos de Áreas foi definido pela geografia. O mapa do globo estava em frente do especialista da área que dividia, classificava e categorizava o mundo não-ocidental, de acordo com os interesses e prioridades económicas e políticas dos EUA, sob a orientação e com o apoio de agências governamentais e fundações. Historiadores, sociólogos, economistas, cientistas

---

1 — Conheci Jack Assayag e Veronique Bénéi no Instituto Francês de Pondicherry, em 1996, quando realizava uma pesquisa financiada e encomendada pela Fundação Oriente Na altura, o casal investigava para a edição *At Home in Diaspora: South Asian Scholars and the West* (2003). Desde então segui o seu trabalho de investigação

políticos, geógrafos e antropólogos uniram os seus esforços para aprofundar o conhecimento sobre todas as partes do mundo não-ocidental a fim de manter a hegemonia americana na nova arena mundial, marcada “pela descolonização e pela Guerra Fria”. Os mapas do conhecimento servem também para saber onde estivemos, onde nos movemos, onde estamos e porque estamos.

## ESTUDOS DE ÁREAS

No final do séc. XIX, a produção de conhecimento científico sobre a *Ásia deslocou-se* para os EUA. O sistema de conhecimento norte-americano, simultaneamente ideológico, institucional e educacional, desenvolveu-se num enquadramento internacional e geopolítico, quando o país iniciou as suas ambições hegemónicas em 1880. Este desejo de poder, descrito como interesse nacional, foi oficialmente cunhado no tratado de Versalhes, em 1919, (Assayag, 2005). Depois da Segunda Guerra Mundial, deu-se uma grande transformação cultural no Império Americano. A reconfiguração política do mundo contemporâneo implicou uma reconfiguração do conhecimento. Entre 1850 e 1914 a investigação teve lugar essencialmente na Europa. Pelo menos 95% das investigações publicadas eram provenientes de cinco nações: Alemanha, França, Inglaterra, Itália e Estados Unidos. Porém, desde 1945 os EUA estabeleceram-se firmemente como o Centro Cultural da Investigação (Wallerstein, 1996). Antes de meados do século XX, o estudo da Ásia na academia norte-americana herdava as tradições do Orientalismo europeu do século XIX, enfatizando a filologia, a literatura clássica e a história. A Alemanha foi dos países da Europa que teve o papel mais importante no desenvolvimento de um modelo para os estudos universitários nos EUA e os filologistas, em especial os sanscritistas, estiveram na origem dos estudos orientais e nos estudos sobre a Ásia do Sul.

A categorização do conhecimento académico em “estudos de áreas”, de acordo com as regiões do globo, teve início no contexto pós-Segunda Guerra Mundial. No início ocupava-se essencialmente com a civilização indiana, a antiga e a actual. Durante a guerra, os EUA precisaram de informação sobre o Oriente, e não a encontraram disponível nas instituições académicas. Existia apenas um departamento de Estudos

Regionais da Ásia do Sul, essencialmente centrado no sânscrito e na civilização antiga, dirigido pelo sanscritista Norman Brown. Se o orientalismo serviu o colonialismo europeu, a criação dos Estudos Asiáticos serviu o Imperialismo americano, (Dirks, 1998). Posto de outra maneira, os programas de estudos de áreas foram enquadrados de maneira idêntica aos projetos coloniais anteriores, para mais uma vez dominar o Oriente, (Said, 1979). Como clarifica a observação do teórico das Relações Internacionais, Hans J Morgenthau: o desenvolvimento de estudos de áreas era para “atender às necessidades práticas da guerra” (1952:649)<sup>2</sup>. Benjamin Schwartz complementa escrevendo que “os estudos de áreas eram uma empresa projetada para uma compreensão encapsulada das áreas desconhecidas do mundo em que nós (a América) de repente nos considerávamos implicados” (1980:15).

No alvorecer da Guerra Fria, os estudos de áreas emergiram como o paradigma dominante da academia até à queda da União Soviética, debatendo-se em seguida com uma crise de financiamento e de postos de trabalho nos departamentos durante a década de 90. Durante os anos 60 e sobretudo nos anos 70 havia uma maioria surpreendente de Mestrados e Doutorados de especialização em Estudos de Áreas do mundo não-ocidental, que encontraram emprego para ensinar nos departamentos das ciências sociais e humanas. A partir do final dos anos 80 diminuíram os graus académicos nos estudos de áreas e a oferta de empregos nas universidades diminuiu consideravelmente. Os departamentos de estudos de áreas começaram a debater-se com sérios problemas de financiamento para manter os alunos e o seu status dentro das suas universidades. Ao contrário dos departamentos, os centros, institutos e os programas tiveram maior sucesso nas estruturas universitárias. Proliferaram pelas universidades, dedicados a cada uma das regiões e, actualmente, a todos os países mais importantes do mundo. De uma forma geral já não oferecem graus académicos; oferecem por vezes alguns cursos, mas dependem dos alunos das faculdades e de programas de doutoramento de todas as ciências humanas sociais, (Szanton, 2004).

Os estudos de áreas receberam montantes significativos de financiamento de várias fundações, para além do governo. O apoio inicial veio da Fundação Rockefeller, que forneceu cerca de US \$ 1 milhão para o desenvolvimento de estudos linguísticos e

---

2 — Idem



de áreas entre 1934 e 1942. Este apoio aumentou consideravelmente durante a Segunda Guerra Mundial, a fim de fornecer programas de formação e pesquisa para os militares. A segunda fundação a entrar em cena foi a Fundação Carnegie, que forneceu cerca de US \$ 2,5 milhões, entre 1947 e 1951, sob a forma de doações para universidades e conselhos de pesquisa. O terceiro actor principal, a Fundação Ford, provou ser a mais duradoura e a mais generosa. No final dos anos 1950 e início dos anos 60, o dinheiro da Rockefeller foi progressivamente retirado do campo da educação para o desenvolvimento, e a contribuição da Carnegie permaneceu limitada. A Fundação Ford tornou-se a principal financiadora dos Estudos de Áreas: entre 1950 e 1973, doou US \$ 278 milhões. Tinha sido também esta fundação que estabeleceu um Programa de Bolsas para as Áreas Externas, em 1952: até 1972 concedeu 2.050 bolsas de estudo, (Kolluoglu-Kirli, 2003).

Os estudos de áreas foram revitalizados no início deste século, após a Conferência “Rethinking Area Studies”, financiada pela “Ford Foundation” e organizada por David Szanton, em Abril de 1998, na New York University; Szanton conclui que “os estudos de áreas saíram reforçados”: “O papel dos Estudos de Áreas nos USA foi e continua a ser o de desparoquializar os USA e as suas perspectivas eurocêntricas do mundo, impregnadas nas disciplinas das ciências sociais e humanas, nos políticos e no público em geral. Nas universidades americanas a investigação dos Estudos de Áreas pretende documentar a existência, a lógica interna e as implicações teóricas de valores sociais e culturais, expressões, dinâmicas e estruturas distintas que constituem as sociedades e as nações para além da Europa e dos Estados Unidos da América”, (idem, 2004).

Os estudos de áreas tiveram um papel disruptivo na organização da produção de conhecimento social de duas maneiras distintas mas inter-relacionadas: estrutural e epistemológica. Na primeira, desafiou a orientação literária e textual do orientalismo como uma disciplina académica. Os Estudos de Áreas iniciaram o fluxo de interdisciplinaridade que passou a dominar a tradição académica das ciências sociais no último quartel do século XX. Trouxeram para casa os problemas e as deficiências que derivavam da compartimentação académica. Abriram o caminho para o surgimento dos estudos sobre as mulheres e os estudos étnicos e reivindicaram que os seus assuntos

deveriam ser tratados através de uma abordagem interdisciplinar, (Wallerstein, 1995). Na segunda, a ruptura deu-se através da crítica epistemológica radical que emergiu em reação ao conhecimento produzido nos departamentos de estudos de áreas. Passaram a operar com a estrutura conceitual e as premissas teóricas da abordagem da modernização, orientando-se para o desenvolvimento. Esse trabalho gerou uma crítica rigorosa, principalmente dentro das próprias “áreas”, resultando no surgimento de novas abordagens para o “desenvolvimento do Terceiro Mundo”, como a abordagem teórica do “sistema-mundo”. A herança discursiva do Orientalismo que os estudos de áreas substituíram, conduziu igualmente a reações de críticas pós-coloniais e, portanto, de estudos pós-coloniais. Enquanto a primeira ruptura resultou na tentativa de reverter as premissas espaciais de um mundo dividido em regiões e estas em estados-nação, a segunda reproduziu o imaginário cartográfico dos estudos de áreas, (Kolluoglu-Kirli, 2003). O “inconsciente” da pós-colonialidade ficou marcado pela forma como os estudos de áreas organizaram o conhecimento.

### **“South Asia Studies”**

No ano acadêmico de 1949-50 foi elaborado um programa para que os “South Asia Regional Studies” fossem introduzidos nos estudos universitários e por volta dos anos 60 e 70 os “Asian Studies” estavam instituídos na maior parte das universidades norte-americanas a nível de bacharelatos, mestrados e doutoramentos. Os estudos de áreas foram institucionalizados usando dois tipos de unidades: Departamentos de Estudos de Áreas e Centros de Estudos de Áreas, Institutos e Programas.

Os Estudos do Sul da Ásia nutriam-se nas universidades norte-americanas com o estudo do hinduísmo, da espiritualidade, dos Vedas e da civilização. A concepção de Ram Mohan Roy de hinduísmo reformado, em termos de racionalismo e monoteísmo refinado, fascinou os membros da sociedade americana, inspirando-os a visualizar uma imagem idealizada da Índia, panteísta, mística e feliz. Vivekananda, o “exportador do hinduísmo moderno para o Ocidente”, desempenhou um papel crucial na formulação do orientalismo e do nacionalismo hindu. A influência de pessoas como Ram Mohan Roy, Vivekananda e missionários de igrejas evangélicas fomentaram e exportaram uma

imagem da Índia, que mais tarde se tornará a principal corrente subjacente aos estudos do Sul da Ásia nos EUA. Nas universidades dos EUA, a interdependência entre a indialogia e a antropologia era um fenómeno comum para entender o subcontinente indiano. Estas visões de pensadores proeminentes e formuladores de políticas fornecem evidências substanciais e confirmam que a origem dos estudos de áreas são um projecto intelectual para prolongar a dominação imperial do Oriente (Schwartz, 1980). Como Assayag aponta, “Entre 1850 e 1950, o 'resto' não-ocidental do mundo era apenas um 'objeto' de estudo e 'sujeito' do desenvolvimento. ... Actualmente, já não se pode menosprezar a produção intelectual de pessoas anteriormente colonizadas, incluindo as que vivem em diáspora”, (2005:5) .

Nos anos 60, em plena Guerra Fria, assistiu-se a uma massiva migração do subcontinente indiano para os EUA, principalmente através do que ficou conhecido como o “brain drain”, (a migração da elite do “Terceiro Mundo”). Cientistas de todas as áreas e especialistas em tecnologia indianos chegaram aos EUA. Concomitantemente emergiu uma maior procura dos estudos sobre aquela área. Esta procura estava muitas vezes sintonizada com o movimento nacionalista hindu de membros da diáspora indiana, (Bénéí, 2005). “As populações diasporizadas tem inúmeros efeitos de interferência na dinâmica da sua terra natal. Podem evacuar investimentos educacionais, alterar a estrutura etária e reduzir a população e, por vezes, a pressão política. As diásporas também mandam de volta remessas e ideias polémicas. Algumas vezes fornecem novos investimentos ou competências empreendedoras, e remodelam ou até mesmo globalizam, as visões do mundo, as oportunidades e as redes daqueles que permanecem em casa ”, (Szanton, 2004:27).

A relação entre as Tradições Nacionais, a Diáspora e os Estudos de Áreas abre o elo entre a construção de identidades nacionais e a “tradição da investigação” de cada país imperial, no decorrer do século XX. No caso dos Estudos da Área do Sul da Ásia, as tradições britânicas e americanas são vitais para entender a origem e o desenvolvimento do programa destes estudos. Os britânicos acreditavam que, para entender o subcontinente indiano e o seu povo, precisavam entender a história antiga, as escrituras, os Vedas, os mitos, a cultura, a língua, os costumes e as tradições. O Oriente era uma “carreira”, entendê-lo significava conhecer o seu povo através de aventuras e de

expedições, pela pura curiosidade de saber. Mas a transformação do conhecimento produzido pelas disciplinas de filologia, lexicografia e cartografia, história, biologia, teoria política e económica e pela antropologia, metamorfoseou-se em uma “instituição imperial”, durante os séculos XIX e XX.

Os propósitos dos Estudos de Áreas com o objectivo de controlar o Oriente política e intelectualmente são perceptíveis a partir dos padrões de produção do conhecimento orientalista colonial e a sua influência directa nos fundamentos para o desenvolvimento de estudos de áreas. Ainda durante a I Guerra Mundial, Lord Curzon, por ocasião da inauguração de “School of Oriental Studies” (SOS), em 1917, observou que “os estudos orientais não eram um luxo mas antes uma obrigação imperial”, (cit. Bénéí, 2005:58). A intenção por trás da criação da “School of Oriental Studies” era proporcionar uma educação nas línguas principais do Oriente aos oficiais imperiais do governo, missões comerciais ou religiosas. Este público alvo mantinha-se trinta anos depois, no pós II Guerra, quando a escola passou a “School of Oriental and African Studies” (SOAS), (ibid). Como Bernard Cohn assinalou frequentemente (1987, 1996), era uma questão de ajudar os “funcionários coloniais” a adquirir as ferramentas cognitivas, os instrumentos e as técnicas necessárias para administrarem os territórios conquistados. O SOAS foi a resposta dada pelo governo britânico quando a Índia lhe foi entregue pela Companhia da Índia Oriental. Para esta os seus funcionários recebiam formação no “Indian Institute” da Universidade de Oxford, fundado em 1883.

Como uma forma de continuação desta tradição, em 1944 W. Norman Brown<sup>3</sup>, fundador do primeiro departamento de estudos regionais do Sul da Ásia na Universidade da Pensilvânia, defendeu a importância de financiar os “estudos orientais” no documento seguinte:

Durante o curso da guerra, as agências governamentais dos Estados Unidos precisaram de informações sobre o Oriente a um grau muito além do que antecipávamos ... A nossa nação nunca mais deve ser surpreendida por instituições académicas mal equipadas com conhecimento e especialistas no Oriente como era no final de 1941. O Oriente pós-guerra será provavelmente

---

3 — Brown, filho de missionário na Índia, era um sanscritista que tinha fundado o Departamento de Estudos Orientais em 1931, na Universidade da Pensilvânia. Desempenhou um papel fundamental nas discussões iniciais na década de 30. O seu trabalho superou questões filológicas e contemporâneas, demonstrando um interesse básico em estudar tradição indiana desde as suas fontes mais antigas até às suas manifestações mais recentes.

mais livre do que antes para se empenhar no comércio com o ocidente ... Para enfrentar essa nova situação, a América precisará adquirir informações e desenvolver pessoal capaz de lidar com as crescentes relações políticas, empresariais e culturais.<sup>4</sup>

Norman Brown esteve também na origem do “American Institute of Indian Studies”, em 1961, cuja sede principal era precisamente em Varanasi, atraindo muitos investigadores norte-americanos à cidade até ao final dos anos 80, quando foi abolido. Embora o modelo se tivesse inicialmente inspirado nos programas de estudo das áreas clássicas que existiam antes da Segunda Guerra Mundial, foi, na verdade, um projecto multidisciplinar implementado pela política dos Estudos de Áreas, que pretendiam contribuir para um novo tipo de educação geral, da qual fazia parte o conhecimento sobre outras culturas. Porém, continuava como objectivo principal informar as missões diplomáticas com fundamento documental realizado por especialistas, e poder, igualmente, dar resposta às questões domésticas colocadas pelas ondas de migração.

Embora "classicistas do Sul da Ásia" estivessem directamente envolvidos na origem dos Estudos da Área do Sul da Ásia, nos EUA, o desenvolvimento de programas de estudos de áreas em universidades anglo-americanas estava fortemente ligados aos arquivos do conhecimento orientalista, produzidos através de disciplinas como a antropologia e a indologia. Porém, esta condição sofreu transformações devido à crescente influência da diáspora do Sul da Ásia nestes países. Os intelectuais de origem sul-asiática também começaram a lecionar nos programas de estudos da área do Sul da Ásia e nos departamentos de história, ciência política e antropologia. (Bénei, 2005).

Voltando a Norman Brown, a sua vida não só documenta muitos dos aspectos mais importantes da formação inicial de estudos do Sul da Ásia nos Estados Unidos, como também ajuda a perceber a razão por que os estudos de áreas na Universidade da Pensilvânia, e em outros lugares, privilegiaram uma combinação de erudição, preocupação política e económica no início da história dos estudos de áreas. Outras instituições académicas seguiram o mesmo passo e introduziram o estudo do Sul da Ásia nos seus programas de investigação e ensino durante os anos de expansão académica do pós-guerra: Berkeley, Chicago, Colúmbia, Harvard, Michigan,

---

4 — Citado por Dirks (2004: 2).

Wisconsin. Nos primeiros anos, os desenvolvimentos institucionais mais importantes fora da Pensilvânia ocorreram na Universidade de Chicago, onde o estudo do Sul da Ásia emergiu principalmente dos esforços de Robert Redfield e Milton Singer para introduzir um programa abrangente no estudo comparativo das civilizações. Muitas das grandes figuras iniciais dos Estudos do Sul da Ásia, com excepção dos sanscritistas, tinham pouco ou nenhum conhecimento de línguas do Sul da Ásia. Usavam o inglês ou intérpretes locais. Esta expansão deve-se ao facto de em 1959 os EUA terem estabelecido fundos federais para programas de estudos das áreas em conjunto com o aumento do apoio<sup>5</sup> ao estudo das línguas e culturas das áreas estrangeiras. A Universidade da Pensilvânia contratou um largo número de especialistas nativos em língua e literatura dos novos países-nação. Ficou conhecida pelo seu grupo poderoso de sanscritistas ao mesmo tempo que continuava a ser forte nas áreas de ciências sociais, tais como história, sociologia e economia. Berkeley tornou-se um jogador importante numa gama ampla de campos. Wisconsin emergiu como outro centro de estudos do Sul da Ásia com professores indicados em áreas como ciência política, sociologia e história, assim como em todas as humanidades. Chicago cresceu rapidamente para se tornar o que talvez tenha sido o centro mais activo das ciências sociais, durante as décadas de 60 e 70. Foram anos em que as disciplinas das ciências sociais descobriram a importância dos estudos do Sul da Ásia; embora hoje seja difícil localizar os sul-asiatistas em disciplinas como sociologia e economia ou até mesmo na ciência política.

A Universidade de Michigan tem sido um dos principais centros de estudos asiáticos desde o século XIX. A sua enorme biblioteca sobre a Ásia, os seus cinco centros de Estudos da Ásia e o seu Departamento de Línguas e Culturas Asiáticas, foi o local ideal para a construção de novos modelos para as Humanidades Asiáticas no currículo americano. A universidade Wisconsin abriu faculdades locais nos países asiáticos para os alunos poderem estudar e experienciar as culturas *in locus*, sendo um deles em Varanasi. O objectivo é educar as próximas gerações de estudiosos como “solucionadores de problemas” e mentes criativas através de programas cuidadosos e intensivos no exterior. É também seu objectivo desafiar os estudantes, tanto académica como experiencialmente, e equipá-los com novas habilidades, perspectivas mais amplas

---

5 — No final dos anos 1950 e 60 a Fundação Ford desempenhou um papel crítico neste apoio. Só a Universidade de Chicago deu 5,4 milhões de dólares para estudos de áreas, incluindo 1.786.000 especificamente destinados ao Sul da Ásia (Dirks, 2003).

e uma apreciação da diferença. Poderão, assim, atuar como líderes e inovadores no campo da educação no exterior e servir como um recurso confiável e parceiro de professores e instituições de ensino no desenvolvimento de programas no exterior. Por um lado o conhecimento da Área da Ásia do Sul contribuiu de certa forma para a compreensão da complexidade das sociedades das áreas não-ocidentais; por outro lado, expôs também a natureza contingente do conhecimento universitário ocidental, contribuindo para a “desparoquialização” das ciências humanas e sociais.

Os “Estudos de Áreas” e os “Estudos Asiáticos” têm sido alvo de análise desde o final da década de 90, Van der Verr (1993), Dirks (1998 e 2003), Ludden (2000), Szanton (2004), Assayag & Bénei (2003 e 2005). Para Ludden, os “Estudos de Áreas” continuam a reflectir uma epistemologia imperial em que a teoria continua localizada no norte, enquanto que as pessoas estudadas continuam localizadas no Sul, (2000). Bénei também conclui que “ a visão orientalista ainda parece prevalecer em várias instituições, tanto ao nível dos métodos de conhecimento quanto na organização desse mesmo conjunto de conhecimentos. A visibilidade da influência dos estudos pós-coloniais e subalternos ainda não se fez notar assim como a das correntes pós-modernas”, (2005:84).

Para Ludden, (2000) os estudos de áreas pode ser apenas um termo abrangente para uma cartografia mais eficaz do mundo para fins de penetração imperialista. O seu crescimento pode significar que a ciência cede a motivos extra-científicos e até anti-científicos em carácter. A este respeito Szanton afirma na introdução de “Rethinking Area Studies”<sup>6</sup> que, embora questões de política internacional estivessem na raiz dos estudos de áreas nos anos 40 e 50, na década de 60 seguiram uma trajectória completamente diferente.

A construção cognitiva americana do espaço do Sul da Ásia e a sua história no sistema de departamentos e programas universitários durante o século XX envolveram pessoas que vieram recrutadas de três fontes principais: filhos de missionários protestantes que viviam na Índia; indivíduos que ocupavam lugares oficiais, membros do “Peace Corps” que foram enviados para a Ásia em 1960 para apoiar o

---

6 — David Szanton organizou uma conferência em 1998 financiada pela Ford Foundation com o objectivo de reflectir sobre a crise dos Estudos de Áreas e a importância da sua revitalização na era da globalização.

desenvolvimento económico local de forma a parar a disseminação do que chamavam o “perigo comunista” da altura.

O refinamento constante do conhecimento produzido foi a pedra angular do sistema imperial mantido até ao presente século através de várias formas e estruturas. A ascendência dos Estudos de Áreas nas universidades ocidentais é um padrão recorrente do discurso orientalista ao tentar dominar os discursos sobre as respectivas regiões. Usam-se novas terminologias e estruturas: "divisão Norte — Sul", “Choque de Civilizações”, “Fim da História”, “Nova Ordem Mundial” e “Regime de Mudança”, são todas reestruturações, reclassificações, rearranjos, recorrência e repetição de discursos orientalistas, enfim, “vinho velho em garrafa nova”, conhecimento reciclado. No fundo do pensamento, a consciência e as imagens do discurso orientalista europeu continuam girando, recorrendo e aclimatando-se de acordo com a alteração do ambiente.

O futuro dos estudos de áreas é proposto numa edição especial de *International Studies* (2009). Alagappa (2009) argumenta fortemente a favor de deslocar os estudos de áreas para longe das universidades, enquanto instituições, e localizá-los em centros de pesquisa para académicos e estudantes interessados em determinados países ou regiões. Sugere que a "reorientação dos centros de estudos de áreas (de instituições de ensino a centros de investigação para produzir especialistas nacionais e regionais), exigiria uma revisão de todos os centros de estudos de áreas financiados pelo governo", (ibidem, 2009:20). Outras recomendações incluem a imposição de um "critério rigoroso de relevância e sinergia com outros programas" e o estabelecimento de uma Universidade Nacional de Defesa, iniciando uma nova Escola de Estudos Internacionais e permitindo o espaço para instituições financiadas pelo sector privado (ibid: 21-22).

## **Investigação Moderna na Índia.**

Nas últimas décadas assistiu-se a uma explosão de trabalhos académicos sobre a história da ciência na Índia e também a uma mudança na maneira como os investigadores construíram a relação entre a ciência e o governo imperial, só para



menção alguns exemplos mais recentes. (Prakash, 1999; Habib, 2007; Baber 1996; Berger 2013). No que diz respeito à investigação antropológica, embora a preocupação com a forma como tem sido construída tenha feito correr muita tinta, há uma completa ausência de etnografia sobre o próprio processo de investigação *in locus*.

Os estudos etnográficos realizados na primeira metade do sec. XX foram, como temos vindo a perceber, profundamente influenciados pela perspectiva indiológica. Transmitem a imagem de uma Índia estática, atemporal e ahistórica, dominada por brâmanes, os guardiões do sagrado e da ordem social (Cohn, 1988; Van Veer 1988). Alguns autores que estudaram o hinduísmo, nomeadamente antropólogos, defenderam que os brâmanes ocupavam o topo da hierarquia (Dumont 1974:84), e toda a sociedade indiana foi representada segundo este ponto de vista bramânico (Biaurdeau 1981:9, Burghart, 1985:9).

Estes estudos recaiam principalmente sobre as castas. A teoria de castas mais coerente e poderosa desenvolvida na antropologia da Índia foi, sem dúvida, a do francês Louis Dumont<sup>7</sup>, “magistralmente encenada” em *Homo Hierarcicus* (1966). Esta teoria depende crucialmente de axiomas que ele retira dos primórdios dos textos Hindus, através dos quais explica as suas teorias, derivadas, predominantemente, de estudos etnográficos da sociedade rural indiana. A maior parte dos críticos de Dumont questionou não só o seu modelo teórico mas também a sua representação etnográfica do sistema de castas. A linha de ataque mais óbvia ao modelo de Dumont (Heesterman, 1971; 1985 ou Marriott, 1969; 1990b), questiona a sua interpretação dos textos, contrastando a sua visão etno-social com o limitado modelo de Dumont, construído com categorias ocidentais: hierarquia, puro/impuro.

## **Antropologia moderna da Índia**

A antropologia moderna da Índia concentra-se em grandes teorias e na interpretação dos seus sistemas simbólicos e sociais, o colonialismo e a globalização.

---

7 — Foi professor associado na universidade de Oxford nos anos 50 e director da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de Paris.

As relações complexas e dialéticas da Índia enquanto um *Todo* com as suas partes são muitas vezes esquecidas, (Berger, 2012). Antropólogos que trabalham em locais particulares na Índia afirmam que a ideia de orientações culturais comuns, um sistema de valores partilhados ou uma história coletiva, tem ofuscado as complexidades internas de algumas regiões. Figuras-chave na antropologia social e cultural, nas disciplinas vizinhas como a Indialogia e a História, desenvolveram ideias sobre a Índia que deram origem à noção popular de unidade ou uma totalidade da Índia. Essas noções de totalidade foram extraídas de textos clássicos a partir do segundo milénios AC em diante, ou a partir do resíduo concreto das instituições coloniais. "A Índia é um *Todo*" é uma declaração famosa do manifesto de Dumont e Pocock em "Sociology of India". Esta unidade é supostamente encontrada ao nível das ideias (Dumont e Pocock, 1957). Dumont argumentou que a ideia persistente e omnipresente de pureza indica um sistema de valores partilhados. Bernard Cohn, por outro lado, alegou nos seus escritos históricos que foi o colonialismo e a administração britânica que fizeram da Índia um *todo*. A administração britânica criou uma espécie de unidade no século XIX através da sua tentativa de analisar e encomendar complexidade cultural do subcontinente. Após a independência, Nehru escreveu sobre o 'sonho da unidade' que "ocupou a mente da Índia desde os primórdios da civilização" (Vora und Feldhaus 2006:9)<sup>8</sup>. O seu slogan "unidade na diversidade" foi traduzido para todas as línguas indianas e compartilhado por milhões de cidadãos. A "unidade" da Índia pode ser vista como academicamente ou politicamente construída em oposição às realidades sociais. No entanto, paralelamente a este conhecimento e orientação pan-indiana, há outras camadas de consciência e horizontes de identificação. Para a maioria dos cidadãos indianos a filiação regional parece ter maior relevância nas suas interações quotidianas. As suas esperanças e os seus medos relacionam-se com as suas localidades. Além das outras línguas e dialetos que podem falar, também se relacionam com a língua oficial do Estado e não necessariamente o hindí, uma língua desconhecida para centenas de milhões de cidadão. A União Indiana na sua forma actual, tamanho e complexidade, dificilmente pode servir como ponto de partida para uma interpretação antropológica, (Berger, 2012). As regiões que constituem o estado indiano são complexos culturais com a sua própria identidade: Kashmir com uma forte influência islâmica; o Nordeste da Índia inclui imensas culturas "tribais" que falam línguas Tibeto-birmanesas; a planície do Ganges com a sua velha

---

8 —Citadas por Berger & Heiderman (2013:2).

tradição do sânscrito e o sul dravidiano com as suas línguas dravídicas e alfabeto específico. As inúmeras regiões têm por base pequenos reinos ou pequenos impérios e foram delineados sobre critérios linguísticos ou étnicos, factores geográficos ou ecológicos. Os estados da União Indiana surgiram na primeira década após a independência e foram formados com base em critérios linguísticos, culturais, políticos e históricos. Quando a antropologia foi introduzida no interior dos estados, os debates teóricos da Antropologia giravam à volta de temas pan-indianos, como sanscritização, ocidentalização, substancialização e discussões sobre intocabilidade, resistência, relações casta-tribo.

### *Antropologia da Índia e Antropologia indiana*

Ao escrever sobre a Antropologia Moderna da Índia não se pode ignorar a distinção entre a "antropologia da Índia", como o discurso internacional sobre a sociedade e a cultura indígena, e a "antropologia indiana", como a prática académica de antropólogos trabalhando em instituições de investigação e universidades indianas. Esta distinção refere-se à pesquisa institucionalizada e não a indivíduos, uma vez que o local de nascimento ou passaporte não determina a prática académica. Geralmente, na história da antropologia, o progresso intelectual e científico está ligado à transposição de fronteiras, sejam elas disciplinares ou nacionais, e a Índia não é excepção. A relação entre a colonização e a antropologia académica é uma evidência que não pode ser ignorada, pois ambas se desenvolveram nos mesmos locais e ao mesmo tempo. A qualidade e intensidade da influência mútua, no entanto, pode ser contestada. Um aspecto desta relação próxima é o domínio exercido pela antropologia social britânica na pesquisa realizada na sua colónia mais importante, ou seja, na Índia. Como Vidyarthi diz, "a antropologia indiana (...) nasceu sob a influência dominante da antropologia britânica" (1977:70f). A influência da tradição francesa, especialmente de Louis Dumont, juntamente com o seu colega britânico, David Pocock, resultou na revista académica mais importante sobre a antropologia da Índia, *Contributions to Indian Sociology*, em 1957. Dez anos mais tarde TN Madan, um antropólogo de Nova Delhi, formado em Camberra, a Universidade Nacional da Austrália, tornou-se o editor da revista e foi o responsável pela sua publicação durante o quarto de século seguinte. A

revista revela o entrelaçamento transnacional da antropologia moderna na Índia e a sua emancipação do antigo centro colonial. Após a independência em 1947 houve uma influência significativa da antropologia cultural americana.

Será que existe uma antropologia indiana? Em *Anthropology in the East: founders of Indian sociology and anthropology*, de Patricia Uberoi, Nandini Sundar e Satish Deshpande (2007), acerca das biografias de doze antropólogos, os autores mostram que, na verdade, a antropologia indiana desenvolveu um estilo crítico próprio e distinto devido a influências locais. Os antropólogos indianos estavam muito mais envolvidos moral e politicamente nos problemas e desafios do seu país do que os seus colegas do exterior. A pesquisa não era meramente um esforço acadêmico, mas sim politicamente orientada para o problema. Lidavam com questões de ecologia, saúde e educação, entre outros temas. Para eles havia algo mais em jogo do que apenas os interesses acadêmicos. As condições de existência acadêmica continuam ainda hoje a ser diferentes em comparação com os antropólogos ocidentais que fazem pesquisa na Índia e podem pagar uma perspectiva mais distanciada. Isto tem consequências significativas para o tipo de pesquisa que se realiza. Outras características distintivas mencionados pelos colegas indianos são a herança de aprendizagem do sânscrito, a classificação administrativa da antropologia ao lado da biologia, e a generalizada falta de interesse em investigar fora da Índia. Vidyarthi (1977:76f) também menciona uma "indianidade" da antropologia que se relaciona com o meio cultural particular, os valores e a experiência histórica específica. Índia, antropologia e antropologia indiana constituem três campos sobrepostos que simultaneamente são reconhecidos como vertentes acadêmicas e contextos diferentes. O “world system of anthropology” anglo-saxónico influenciou e foi influenciado pela antropologia indiana, uma “world anthropology” com um discurso distinto. O seu estilo crítico próprio desenvolveu-se devido a influências locais e ficou explicitamente refletido nos debates da revista *Contributions to Indian Sociology* e na colecção *Subaltern Studies*, que por sua vez resultaram dos fluxos académicos transnacionais e de longa data entre os investigadores sociais da Europa, América do Norte, Ásia e Austrália. O tráfego de influências multidirecional, a diversidade interna das tradições nacionais e as trajetórias de biografias individuais reflectem a dinâmica histórica da praxis da etnografia na Índia.

Quais são de facto os indicadores de uma antropologia "moderna" da Índia? Antropologia e a ideia de uma Índia moderna, secular e democrática, têm fortes raízes na segunda metade do século XIX. Desde 1881 implementou-se o censo decenal, prolongado por um período de cerca de 100 anos; publicou-se uma enorme série de gazetas distritais, descrevendo 'costumes' locais. Mais tarde, publicaram-se também listas de "Castas e Tribos" em várias partes da Índia. Fundaram-se sociedades antropológicas e revistas etnográficas, a cultura material foi exibida em museus, abrindo assim o caminho para a antropologia ingressar nas universidades. Após a independência política em 1947, a antropologia moderna indiana desenvolveu-se como uma disciplina distinta na academia da Índia e no discurso antropológico e metodológico global. Antropólogos treinados realizaram trabalho de campo em todos os estados e territórios da União Indiana. Pesquisaram em áreas remotas ou urbanas temas sobre religião, economia, política, sistemas sociais e outros aspectos da cultura. Muitos desses projetos resultaram em descrições densas, ricas em detalhes. Debates em revistas localizadas na Índia foram entrelaçados com os debates internacionais em antropologia, contribuindo para a discussão sobre os "sistemas sociais e simbólicos", "idéias e valores", e sobre a "resistência e o colonialismo". Envolvimento com situações sociais complexas através de trabalho de campo alimentaram debates sobre temas pan-indianos como "intocabilidade", casta e nacionalismos. Os principais temas foram partilhados pela comunidade académica internacional. Porém, a antropologia do subcontinente desenvolveu os seus próprios textos pré-coloniais e antigos. Foi informada pela Indilogia, Arqueologia e História e pela longa e duradoura discussão acerca da "continuidade da tradição e mudança cultural". A Etnografia foi combinada com o estudo de textos em sânscrito. Investigadores norte-americanos e europeus desenvolveram abordagens estruturalistas que reivindicavam a unidade da Índia com base em tradições antigas. Abordagens pós-coloniais argumentaram que o sistema administrativo, criado sob o colonialismo e ainda em vigor, criou em grande medida a sociedade da Índia actual. Alguns autores afirmam que a criação de categorias de casta com a finalidade de recenseamento, a listagem das comunidades para fins administrativos, incluindo a discriminação positiva, e o surgimento de bancos de voto para as eleições, construiu a Índia actual. Todas essas abordagens criaram modelos da sociedade indiana que influenciaram as investigações etnográficas nas regiões. A antropologia moderna da Índia foi influenciada pelas compilações etnográficas de há

anos atrás que continuam a ser reproduzidas e permanecem disponíveis nas prateleiras das livrarias. Estes textos são ainda influentes, alimentando o pensamento público e administrativo no que diz respeito a minorias étnicas, hierarquias de casta e ideias de essencialismo cultural. Muitas publicações da pesquisa da antropologia indiana são compilações de estilo descritivo que não sofreram uma grande mudança após a independência. Como uma instituição governamental, a investigação antropológica indiana serve as necessidades administrativas, informa os decisores sobre as minorias étnicas e religiosas, e prepara estatísticas, mapas e manuais. No entanto, há um discurso distinto sobre o passado colonial que é explicitamente refletido nos debates em “Contributions to Indian Sociology” e na série “Subaltern Studies”. Os seus pontos de vista sobre o holismo, sobre o colonialismo e a resistência, sobre a interação entre a antropologia administrativa e académica, e sobre antropólogos nativos e não-nativos, bem como muitos outros campos, tiveram um impacto nos debates mais gerais da academia internacional. Esta abordagem crítica é uma parte constitutiva da antropologia moderna da Índia e desenvolveu-se principalmente em departamentos universitários na Índia e no exterior (Berger & Heidemann, 2013).

### **Os principais temas de investigação na Índia**

Questões de identidade são de importância crucial em muitos níveis da sociedade indiana. Identidades tribais foram construídas durante muitas décadas por vários agentes, pelo menos não oficiais, coloniais ou antropológicos, daí a importância de problematizar e questionar o impacto do domínio colonial na formação da identidade. Investigam-se “novas formas de cidadania”; discute-se as “relações entre governantes e governados”, “comunidades tribais”, “aspectos económicos das relações sociais e relações concomitantes de dominação”, “relações económicas entre castas e tribos e entre diferentes grupos religiosos”, “formação de identidade Bengali”. Como é sabido, a religião permeia muitos aspectos da sociedade indiana e influencia não só as relações políticas e económicas, como também o domínio da doença e da cura, passando os processos envolvidos na doença e na cura ritual a ter uma importância fundamental nas etnografias. Em Banaras continua-se a investigar os temas clássicos “pilgrimage studies”, “religious studies”, “ritual studies”, mas temas mais modernos fazem agora

carreira na cidade: “tourism”, “water landscape”, “women health”, “prostitution” e “communalism”.

### **Teoria e etnografia na antropologia moderna da Índia**

Foi sobretudo após a independência da Índia em 1947, portanto há setenta anos, que antropólogos com treino acadêmico realizaram pesquisa etnográfica em todos os cantos da Índia, embora a atenção antropológica não tenha sido distribuída uniformemente. Peter Berger (2012) analisa o desenvolvimento das perspectivas gerais empregues para analisar e interpretar a cultura e a sociedade indiana especificamente, gerados com base na etnografia da Índia, desde 1947. Abordagens teóricas, como o funcionalismo estrutural, têm sido certamente importados, mas novas perspectivas foram também concebidas relativamente às experiências etnográficas em várias partes do país. Através das décadas, discursos antropológicos sobre a sociedade indiana têm desenvolvido a sua própria especificidade, enquanto, ao mesmo tempo, a antropologia da Índia teve também um impacto sobre a disciplina como um todo. O tráfego multidirecional de influências, a diversidade interna das tradições nacionais e as trajetórias de biografias individuais tornam muitas vezes estas distinções claras, problemáticas. Trata várias abordagens com algum detalhe, para não mencionar apenas etiquetas teóricas, e ilustra argumentos dentro de uma certa perspectiva teórica. No entanto, na minha opinião, fazer etnografia, ou em qualquer caso, estar preocupado com a realidade etnográfica, o conteúdo sociocultural e a forma, mesmo que a distância no tempo ou no espaço seja o coração da disciplina, não se restringe certamente a “aldeias e ilhas tropicais” (Peter Berger, 2012). Na sua sinopse dos desenvolvimentos teóricos sobre a Índia, o autor mostra como as teorias antropológicas deixaram de lidar com as complexidades e paradoxos da vida social transformando-se num jogo mental auto-referencial, talvez uma espécie de filosofia social ou cultural. Como tal, “perderam a capacidade de nos ajudar a entender melhor as pessoas comuns numa determinada localidade, o sentido que dão ao mundo em que vivem e como se pode comparar as suas ideias, práticas e experiências com as dos outros”, (ibid.).

A partir de 1950 a etnografia foi principalmente "estudos de aldeia". Surgiu um interesse especial pela Índia entre os antropólogos americanos. David Mandelbaum,

Oscar Lewis, Morris Opler, Robert Redfield, Milton Singer e um fluxo crescente de estudantes seus enriqueceram a etnografia da Índia e forneceram paradigmas para compreender a sociedade indiana. No ano acadêmico de 1953 a 1954, Singer fez um ano de pós-doutorado na Índia, estudando com Brown, na Universidade da Pensilvânia e com o antropólogo David Mandelbaum<sup>9</sup>, na Universidade de Berkeley onde foi também influenciado pelo trabalho de M.N. Srinivas, um antropólogo indiano formado em Oxford que publicou *Religion and Society of the Coorgs of South India*, em 1952. Singer percebeu rapidamente que a ideia de Srinivas de sanscritização, na qual noções do hinduísmo bramânico se espalham em parte através de um processo de emulação de status, poderia ser vista como uma ilustração das ideias de Redfield sobre as interações de grandes e pequenas tradições. Inspirado por Redfield e Srinivas, Singer comprometeu-se com um plano de estudos de campo na Índia que levou a muitos anos de pesquisa sustentada e a várias publicações sobre a Índia. Em Chicago, Singer começou imediatamente a orientar o “The Civilizations Project of Chicago” para o estudo da Índia. Preocupações antropológicas e métodos de trabalho de campo estavam ligados às preocupações textuais, primeiro dos sânscritos mas surgiram, depois, cada vez mais especialistas em línguas modernas que forneceram um enquadramento disciplinar particular aos estudos do Sul da Ásia. Singer e Redfield planejaram um simpósio sobre as aldeias indianas que levou oito antropólogos sociais a trabalhar com estudantes de pós-graduação em Chicago. O resultado foi o volume editado por McKim Marriott intitulado *Village India: Studies in the Little Community* (Chicago, 1955). Todos os artigos da publicação argumentavam que as aldeias na Índia não eram unidades auto-suficientes e isoladas de formas e processos civilizacionais mais amplos. A Índia ficou estabelecida como o local privilegiado para desenvolver o programa de estudos de Redfield e Singer. O artigo de Marriott argumentava que as formas clássicas e folclóricas e, por implicação, os locais civilizacionais e de aldeia, estavam vitalmente conectados, através de processos que ele rotulou de particularização e universalização. Pouco depois da publicação do volume, Marriott foi recrutado de volta a Chicago, onde fizera o seu Ph.D., e, uma vez lá, continuou a defesa da importância de estudos de campo a longo prazo na Índia, (Dirks, 2003).

---

9 — Mandelbaum foi o primeiro cientista social dos EUA a fazer trabalho de campo na Índia.



A partir de 1960, assistiu-se a uma perspectiva "transacionista e "estruturalista" da etnografia. Com o aparecimento destas novas abordagens na antropologia, o trabalho sobre a Índia de investigadores como o francês Luís Dumont, e os americanos David Mandelbaum, Oscar Lewis, Morris Opler, Robert Redfield e Milton Singer foram severamente criticados e postos em causa. No final dos anos 70 e década de 80, várias instituições americanas e inglesas<sup>10</sup> encorajaram a investigação na Índia e o desenvolvimento de sistemas conceptuais em todas as áreas das Ciências Humanas e Sociais. Os antropólogos americanos desenvolveram e promoveram uma abordagem chamada "ethnology". Destacaram-se o americano McKim Marriott e o indiano A. K. Ramanujan. O primeiro desenvolveu conceitos indianos de "pessoa e relações interpessoais", para expandir a psicologia e a sociologia. O segundo, que havia desenvolvido estudos em "South Asian Folklore" articulou as suas categorias para um uso mais vasto. Surgiu assim uma etnosociologia da Índia, para a qual o próprio Marriott diz não existir definição<sup>11</sup>. Porém, a etnosociologia não se posiciona numa perspectiva exclusivamente Sul Asiático ou configuração social, para a qual todas as relações devem tender, tal como as categorias de hierarquia e pureza criadas por Dumont. Assim como também não assume, ao contrário dos antropólogos sociais, a invariabilidade de unidades como casta, lar e pessoa. Pelo contrário, pesquisadores da Etnosociologia, "localizaram-se nas várias camadas e dimensões dos contextos da vida Hindu". Localizados desta forma, analisam a variação comportamental, raciocinando em termos derivados do sistema de categorias, reconhecido pela própria civilização. Trabalham com as seguintes categorias: *bhutas* (elementos), *doshas* (humores), *gunas* (qualidades) e *purushartas* (objectivos da acção humana).

McKim Marriott (1989) acusa as ciências sociais de estarem preocupadas em responder a questões sobre o tipo de entidades, filiação, média estatística, e outras, que os investigadores, no seu senso comum ou cultura profissional limitada, creem ser reais. Alerta os cientistas sociais de qualquer tradição, a estarem conscientes de que as categorias tradicionais sociológicas de questionamento, impõem elas próprias uma cultura às pessoas que respondem. "Conscientes ou não, os investigadores, que no meio

---

10 — "Joint Committee on South Asian" (JCSA); "Research Council of Social Sciences" e "The American Council of Learned Societies".

11 — Cf. McKim Marriott (1989).

rural indiano continuam procurando meios de indagar equivalentes ocidentais de, por exp.: “indivíduos”, “classes”, “regras”, oposições, solidariedades, hierarquias, autoridade, valores, ideologia, religião, pureza, etc., arriscam-se a impor uma ontologia e epistemologia estranha às pessoas questionadas”<sup>12</sup>. O mesmo autor denuncia que estes termos usados no questionamento, são “precipitados” do intelecto social ocidental e sobretudo da história académica, e embora pertençam também ao senso comum popular, não se ajustam às definições indianas de realidade.

Por exemplo, as distinções entre “natureza” e “cultura” de Levi-Strauss e entre uma base “material” e uma superestrutura “ideológica” de Marx, que se tornaram senso comum no Ocidente, são sobrepostas pelas noções hindus de que a matéria natural, acções, palavras e pensamentos estão impregnados com propriedades relacionais. Pela definição hindu, não existem factos materiais insignificantes nem ideias não materiais, (Ramanujan, 1967).

Outro dos contribuidores para *Village India*, Bernard Cohn, um antropólogo formado na Universidade de Cornell foi também convidado para Chicago em 1963 e tornou-se o pioneiro no desenvolvimento da história social da Índia, nos EUA. Estudou e escreveu sobre a “influência britânica na cultura e sociedade modernas da Índia”. Embora Cohn tenha feito críticas notáveis à posição da antropologia nos estudos de áreas, manteve uma estreita relação interdisciplinar entre história e antropologia, ao longo dos anos que desenvolveu projetos de investigação sobre a Índia. Na sua revisão histórica e disciplinar sugeriu claramente que os estudos sul-asiáticos foram produzidos nos Estados Unidos a partir de uma curiosa conjuntura entre a indialogia e a antropologia, no contexto do reconhecimento da importância estratégica do Sul da Ásia e da crescente necessidade de educar americanos, académicos e outros, sobre um lugar muito populoso mas pobre, em grande parte democrático, mas politicamente frágil, e provavelmente de crescente importância militar e política num sistema mundial pós-Guerra Fria.

O interesse de Bernard Cohn na construção do “Império como um fenómeno intelectual e cultural” influenciou gerações de cientistas sociais e estabeleceu as

---

12 — Ibidem, cf: pág. 2.

tendências de abordagem para o estudo académico da cultura indiana moderna por mais de duas décadas. As suas grandes obras<sup>13</sup> combinaram abordagens históricas e antropológicas e forneceram um enquadramento, através de exemplos, para o estudo de qualquer sociedade complexa. Cohen, argumenta que o estudo dos orientalistas britânicos sobre as línguas indígenas foi importante para o projeto colonial de controle e comando. Mostra como a própria imaginação orientalista que levou a brilhantes coleções de antiquários, achados arqueológicos e incursões fotográficas foram de fato formas de construir uma Índia que poderia ser melhor empacotada, inferiorizada e governada (Cohn, 1996).

Bernard Cohn desenvolveu um programa de história da Índia em Chicago baseado em métodos interdisciplinares e numa especial atenção à língua e à cultura. Em 1970, publicou um artigo “Society and Social Change under the Raj”<sup>14</sup>, onde reviu o estado da arte na história do Sul da Ásia e observou que “a contribuição do historiador foi em grande parte negativa”. A sensibilidade de Cohn aos componentes sociais da história do Sul da Ásia contribuiu para questionar a visão atemporal que os cientistas sociais usaram nas suas discussões sobre o moderno Sul da Ásia. O historiador/antropólogo salientou a complexidade do processo de mudança política, especialmente no estudo do movimento nacionalista, apontando para diferenças regionais e de castas na participação no movimento”. O seu interesse na construção do Império Britânico como um fenómeno intelectual e cultural influenciou o estudo académico da cultura indiana moderna por mais de duas décadas.

O trabalho e a influência de Bernard Cohn foram inovadores e altamente significativos. O seu treino académico como antropólogo e a sua experiência directa de trabalho de campo em contexto de aldeia trouxeram para a sua sensibilidade histórica um sentido vivo da teoria social. Cohn desenvolveu desde cedo um sentido crítico do domínio colonial britânico. Na sua investigação sobre a história do conhecimento ocidental sobre a Índia, critica seriamente as ciências sociais ocidentais. Observou que a ideia de um mundo de aldeia autónomo e auto-sustentável na Índia não só era um mito, como um mito criado especificamente pelos ingleses. Muito antes do poderoso trabalho crítico de Said e do novo campo de estudos pós-coloniais, Bernard Cohn sugeriu

---

13 — *India: A Social Anthropology of a Civilization; An Anthropologist Among the Historians and Other Essays e Colonialism and its Forms of Knowledge*

14 — In Bernard Cohn (1987).

maneiras pelas quais o domínio colonial não teria sido possível sem o desenvolvimento de certas formas de conhecimento colonial, ao mesmo tempo que criticava a implicação do conhecimento científico social ocidental sobre a Índia na manutenção de categorias e suposições coloniais básicas, (idem, 1987).

Cohn exerceu uma influência importante na formação de estudos do Sul da Ásia através de seus alunos, do seu papel no ensino e pesquisa, na Universidade de Chicago, bem como através de redes profissionais e colaboração acadêmica, desde o projeto de história dos Estudos Subalternos para o qual participou com o trabalho: “O Comando da Gramática e a Gramática de Comando”, apresentado na Conferência de Estudos Subalternos, em Camberra, em 1983.

### **A “situação” da investigação Ocidental na Índia no início do séc.XXI**

O incentivo para a investigação social na Índia nas décadas de 70 e 80 levou à criação de polos de extensões de instituições acadêmicas norte-americanas e europeias. A “University of Wisconsin” associada à “University of Madison” estabeleceu um “College Year in Índia” em vários estados do país, nomeadamente em Banaras, Uttar Pradesh. O “American Institute for Indian Studies” foi o principal fundo de financiamento da investigação na Índia, usando a dívida do país aos EUA, porque a rúpia indiana não era convertível, na altura. A Ford Foundation foi desde o início dos Estudos sobre a Ásia do Sul o principal financiador. França continuou a tradição de estudos indiológicos e antropológicos através dos seus pólos académicos em Pondicherry.

Presentemente, os vistos de investigação são cada vez mais difíceis de conseguir e os temas de investigação são minuciosamente examinados. O Ministro de Uttar Pradesh diz que tem de ser assim porque “vós ocidentais só cá vêm para ver as coisas negativas. Desde que seja diferente da vossa forma de viver e de ver o mundo é mau e logo criticado. Veja por exemplo um americano que estudou a vida do Ramakrishna, acaba no seu livro por concluir que um homem tão sábio e iluminado como Ramakrishna era homossexual, com os argumentos mais tontos que se pode imaginar. “Leia o livro, e veja com os seus olhos.” Concluía indignado: “Como vê não podemos permitir que qualquer pessoa venha investigar aspectos da Índia e que sem perceber

nada da cultura se ponha a dizer disparates que depois irão ser lidos por milhares de pessoas, que ficam a pensar que o que está escrito é mesmo assim. Não digo que não existam ocidentais que até conhecem e respeitam a cultura e o povo indiano, mas a maior parte é igual aos do tempo colonial.”

A demora e a dificuldade dos vistos para estudantes leva a que muitos investigadores ocidentais vão com vistos de turistas, como no meu caso com esta última investigação. É necessário ficar filiado a uma universidade indiana. O tempo que leva o processo burocrático, quando não se pertence a nenhuma das instituições americanas ou europeias que têm filiais na Índia, não se coaduna com o tempo acelerado em que tudo acontece no Ocidente.

Assiste-se, no presente, a uma polinização permanente do pensamento humano através dos vários continentes, onde a polarização Ocidente/Oriente assume apenas o binarismo a que a capacidade cognoscente do homem está sujeita. A dicotomia Oriente/Ocidente deixou de ser “uma hierarquia construída pelo etnocentrismo, animado pelo sentimento que existem duas espécies humanas: um *homo academicus* ocidental, consagrado à exploração dos mundos não europeus e um *homo academicus* não ocidental, destinado a servir de informador ao primeiro”, (Assayag & Bénéi, 2000). A dicotomia já não é trama onde se urdem poderes políticos de hegemonias oligárquicas mas, sim, a trama onde se tece uma compreensão consensual das Ciências Humanas — promove-se e fecunda-se um diálogo entre Ocidente e Oriente.

Terminada a “peregrinação” pela construção do conhecimento ocidental sobre a Índia, entramos em Banaras. No capítulo seguinte, apresentamos a cidade de peregrinação religiosa, turística e académica e, o contexto geral onde a “matéria prima” para esta investigação foi recolhida e transportado para o Ocidente para ser transformada num “produto académico”.

## CAPÍTULO 5

### BANARAS A CIDADE CONSAGRADA PELAS CIÊNCIA SOCIAIS

A cidade como experiência e contexto etnográficos





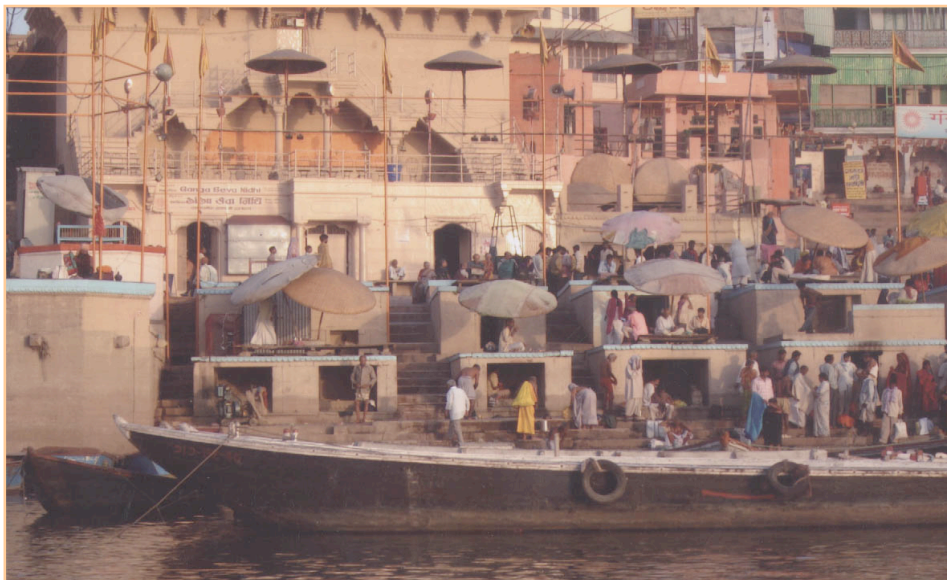
## CAPÍTULO 5

### BANARAS: A CIDADE CONSAGRADA PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS

#### A cidade como experiência e contexto etnográficos

##### A “sightseeing”

Para não fugir ao que já é tradição nos textos sobre a cidade, apresento num relance, numa descrição condensada, a vivência que dela se pode ter e o fio que a liga ao seu passado histórico e à sua "tradição milenar hindu", representada nos *mahatmyas* e *puranas*. Um “guião” para um estudo relâmpago ou, como a voz émica dos assistentes



*Fig. 9 — As ghats do rio Ganges ao romper da aurora, em Varanasi*

de investigação lhe chamou, “supermarket research” ou “tour bus scholarship”.

Kashi, Varanasi, Banaras, pouco importa como lhe chamamos, é uma cidade enlouquecedora, e indefinível: é um desafio. Ainda o Sol não nasceu, e já nas ruas e



vielas de *Kashi*, a "Cidade da Luz"<sup>1</sup>, serpenteiam peregrinos em direção às *ghats*, entoando hinos e mantras. Vão ao encontro do Sol, que surgirá na outra margem, recortando, aos primeiros raios, templos e palácios. Quando o disco solar está inteiramente visível, já as *ghats* estão completamente repletas de peregrinos e banarsis, lavando a roupa e banhando-se nas águas da *Ganga-ma*, a "mãe Ganges", que crêem limpar todos os *pap*, "pecados".

Saúdam Surya, o deus Sol. Parece uma dança precisa e fluída: mergulham a cabeça no rio e, ao emergir, trazem a água recolhida nas mãos em concha, para logo as abrirem e a restituírem ao rio. É um gesto de oferenda e louvor ao Sol, aos deuses e aos antepassados. Este gesto repete-se circularmente como um mantra, cristalizando a postura (*namastê*) mais usada pelos Hindus no seu quotidiano, quando se cumprimentam ou passam pelos inúmeros templos e santuários que se multiplicam por toda a cidade. Também os deuses se cumprimentam da mesma forma, deixando a sensação que no Hinduísmo deuses e homens são um *continuum* da mesma realidade. A meio da manhã, as *ghats* parecem cobertas por largos cogumelos...



Fig. 10 — *Banho matinal do quotidiano banarsi*

---

1 — "A Cidade da Luz" (Kashi Khanda 26.67).

Por vezes, junto aos *ghatyas*, estão outros especialistas que aplicam óleo e dão massagens àqueles que o desejam, antes de tomarem banho. Depois do banho, fazem uma prece pessoal e recitam mantras enquanto fazem oblações aos deuses e antepassados. Depois vão a um templo ali perto, ou mais distante, e seguem depois para casa. É difícil distinguir um banho ordinário de um ritual. A diferença está apenas no tempo despendido no culto pessoal depois do banho ou no ritual que o sucede. Um banho normal, ainda que contenha a oferta ritual a Surya, não é seguido de outros rituais.

Nas *ghats*, os quiosques, especializados em parafernália religiosa e chá, prosperam no negócio. O amanhecer assinala também o início da actividade em centenas de templos e pequenos santuários espalhados pela cidade, dedicados aos vários deuses e deusas do panteão hindu. Ecoam búzios para chamar os devotos que, quando chegam, ao entrar nos templos, tocam os sinos para acordar as divindades e dizer-lhes que chegaram.

No esplendoroso "templo dourado", *Vishvanath mandir*, do deus-asceta Shiva, os sacerdotes preparam-se para realizar a *puja* (veneração através de séries de ofertas e serviços, numa visita formal de respeito). Os devotos enchem os recintos do templo para *darshana* (perspectiva) da divindade — "visão" sentida como auspiciosa e purificadora. O culto de Vishvanath (epíteto de Shiva) é identificado pelos estudos da história social, da geografia e da antropologia, como um dos pontos nodais pertencentes ao sistema de auto-identificação da cultura tradicional de Banaras. Pela manhã, os banarsis, quando se encontram no seu caminho para o templo, dizem que vão picar o ponto e se por acaso não podem ir por qualquer razão, então Shiva toma a forma da pessoa e vai ele próprio ao templo.

Ao longo do dia, as pessoas afluem aos templos espalhados pela cidade para honrarem *ishadev* — "deusas e deuses pessoais e favoritos". A variedade de imagens que podem escolher "reflecte a riqueza extraordinária, através da qual o Divino se revelou na tradição hindu" (Eck, 1982:2). Nestes templos mora um caleidoscópio de deuses: *Vishnu*, o grande rei dos céus que desce de vez em quando ao mundo sob vários *avatars*, "formas", para manter a estabilidade cósmica; *Shiva*, o deus-asceta que reside

nos Himalaias em meditação yôguica, acumulando energia, que liberta periodicamente no mundo para "refrescar a sua vitalidade"; *Krishna*, o adorado deus-pastor que brinca divertidamente com a sua esposa *Radha* na floresta de Vrindavana; Hanumanji, o deus-macaco, pleno de firmeza, de coragem e lealdade ao Senhor Rama, rei divino de Ayodhya, no Norte da Índia; *Rama*, *avatara* de *Vishnu*, solicitado muitas vezes por sábios da floresta para proteger as suas comunidades de *asuras* ("demónios", ou forças negativas, invasoras). *Ganesha*, o deus com cabeça de elefante que destrói todos os obstáculos aos seus devotos; *Durga*, a deusa-guerreira que derrota periodicamente as forças demoníacas para proteger o mundo durante o *Navaratra*. Neste período os rituais fortalecem e regeneram os sistemas de proteção desde o imunitário, passando pelo social até ao militar; *Kali*, a deusa-negra que habita nos locais crematórios.

O culto de *tirthas*, do Ganges e do *Smashan*, são os outros pontos de referência da vida da cidade e dos banarsis. O nascer do Sol é também um período de grande movimento nos locais crematórios das *ghats*, junto ao rio. Procissões funerárias,



Fig. 12 — Sadhu, homem santo, em Dasashvamedhghat

entoando a ladainha *Ram nam satya hai* — "o nome Rama é verdade"—, tomam um caminho próprio, dirigindo-se para grupos particulares de *ghats*, onde ardem piras funerárias e padiolas com corpos decorados que aguardam no chão a sua vez. A

actividade constante nestes locais revela a crença hindu que a morte ao pé do Ganges, em *Kashi*, resulta em *moksha* ("libertação"), do interminável ciclo de nascimento e renascimento, o último fim espiritual desejado pela maioria dos hindus. Milhares de idosos vêm morrer a *Kashi* e muitas das suas procissões funerárias parecem ser de uma grande alegria como se fossem procissões de casamento, porque a morte por velhice é uma boa morte e por isso celebrada. Das chamas das piras, onde ardem os corpos, erguem-se no ar dendritos de fumo em direcção à atmosfera. Sugerem o *atma* saudoso pela libertação final.

Em *Kashi* existem inúmeras ordens religiosas e os seus cidadãos incluem muitos *sanyasis*, ascetas que escolheram viver na cidade permanentemente, vagueando por ela.



**Fig 13—***Sanyasis nas Assi Ghat*

Ao longo das *ghats*, sentam-se frequentemente a meditar, alguns destes homens e mulheres ascetas. O local crematório é um dos seus sítios preferidos, porque as piras funerárias lhes recorda a transitoriedade da vida terrena, a que eles renunciaram. Estes renunciadores surgem por toda a cidade, isolados ou em grupos, vestidos com um mínimo de roupa em cor de açafrão, ou até mesmo nus. Os seus corpos podem estar



cobertos com cinzas das piras funerárias, os cabelos longos e embaraçados, representando a sua negligência pela aparência física ou podem, até, ter a cabeça rapada. As suas únicas posses são uma vasilha para a água e um bordão.

No seio de uma cidade tão animada como Banaras, que tal como todas as cidades fornece à sua população com todos os desejos mundanos até à exaustão: mercados, cinemas, lojas, cafés, etc., os ascetas, frequentemente vistos, parecem viajantes de outro mundo, lembrando-nos a importância da renúncia ao mundo social e do ascetismo no Hinduísmo como “contra-cultura e um estilo de vida alternativo”. Os bancos tanto podem abrir às nove como às dez da manhã. Os funcionários das repartições públicas raramente estão quando se precisa deles: ou foram tomar chá, ou à casa de banho, ou ainda, outro costume banarsi, mascar *pan*<sup>2</sup>, noz de betel que os deixa com a língua, os dentes e os lábios tingidos de vermelho.

Antes do dia terminar, o visitante de Banaras testemunhará muitas cenas comuns da tradição hindu: *brâmanes* realizando antigos rituais védicos; devotos bengalis honrando *Krishna* com canções e danças; estudantes da BHU consultando astrólogos



*Fig. 14 —Mulheres desenhando rangolis para o ritual vrat,*

para determinar a auspiciosidade do dia do exame; panditas ensinando as "etéreas subtilidades" da filosofia indiana; sacerdotes ou contadores de histórias nos recintos de templos ou em *tirthas*, contando aos devotos histórias das escrituras sagradas. Piedosos

---

2 — Folha de betel dobrada, contendo no interior noz-de-areca e especiarias várias. Deve ser mastigado e cuspidos e produz saliva vermelho-escuro.

venerando as vacas ou mulheres em *vrat* (rituais para o bem estar e prosperidade dos filhos e do marido).

Pela tardinha, quando o Sol se prepara para desaparecer, intensifica-se de novo a afluência aos templos e a sua actividade. Os banarsis voltam a casa, provocando engarrafamentos ensurdecedores, de bicicletas, motoriquechós, riquechós e automóveis: um verdadeiro caos. Atravessar o famoso cruzamento de Godaulia e não ser atropelado nem chocar é um verdadeiro milagre. O caos apesar de tudo consegue fluir e liberta-se de si mesmo como mel espesso. Avançar nos engarrafamentos é uma questão de buzina e reflexos. Os pastores de cabras e búfalos avisam gritando, os riquechós (triciclo-taxis) tocam campainhas, as motas buzina sem parar e os carros abrem caminho apitando com igual intensidade. Porém, os camiões são os que finalmente impõem respeito com os seus buzinhos ensurdecedores.

A vida desde o amanhecer até ao cair da noite sem outra noção de tempo que não seja a das refeições e as idas aos templos. O tempo também existe em Banaras, mas a noção dele é outra: para o banarsi o tempo é qualitativo em contraste com o nosso quantitativo tempo. À noite o rio reflecte as estrelas como olhos que contemplam o espectáculo dos palácios, mesquitas e templos nas suas margens.

Esta mesma cidade fenomenal pode ser intolerável. Muitos visitantes encurtam a estadia e vão-se embora no dia seguinte, ou não voltam a sair do quarto do hotel até à hora do regresso. Ficam aterrorizados com a poluição sonora, a confusão do trânsito, enojados com as valetas das ruas a servir de casas de banho às pessoas que as não têm. Crianças expurgam a sua diarreia amarela em qualquer lado, não raro, tendo como companhia cães ou porcos que dela se alimentam de seguida, ainda fresca e quente. As vacas, lembrando ao visitante a sua importância no Hinduísmo, semeiam os seus excrementos pela cidade, transformando as estreitas galis num caminho difícil e perigoso de trilhar, sendo sempre necessário procurar um lugar seguro onde pôr os pés a salvo.

Para muitos visitantes estrangeiros a hora de partir é um verdadeiro alívio, levando consigo uma sensação de sufoco, miséria e repugnância. Em contraste

com isto, o Hindu, piedoso e devoto, vê a cidade de um modo diferente —"com muito amor e veneração”.

### **A cidade como microcosmos do Universo, da Índia e do Hinduísmo: estratégias e mecanismos para se construir, organizar, preservar e regenerar**

Em Banaras a energia é transformada em cultura e santidade. Uma das sete urbes sagradas da Índia, conta com um vasto corpo de literatura panegírica, os *mahatmyas*, sobre os seus benefícios e encantos. Tal como algo amado, é chamada por muitos nomes que ao expressarem os seus vários poderes e atributos, revelam a dimensão da sua autoridade sagrada. Neste texto a cidade é referida indiferentemente por qualquer um dos seus topónimos para expressar o contexto sócio-cultural onde a antropóloga viveu.

**Kashi**<sup>3</sup>, a Resplandescente, é o nome mais antigo, usado à cerca de 3000 anos para referir a então capital do reino com o mesmo nome e como continua ainda hoje a ser conhecida entre os Hindus que a vêm como um *thirta* (local sagrado para onde viajam em peregrinação). Aqui, de acordo com eles, as orações são escutadas mais rapidamente, as preces mais depressa satisfeitas e os rituais realizados têm maior probabilidade de trazerem múltiplas bênções.

**Varanasi**<sup>4</sup>, igualmente um topónimo do passado, é mencionada em antigos textos budistas e hindus e reflecte a opção ideológica de uma Índia independente. É o nome oficial, aquele que se escreve no sobrescrito, e também o que se usa para descobrir a cidade nos mapas e nos roteiros, ou o destino quando se compra um bilhete. Este geónimo indica a situação geográfica da cidade, entre os pontos onde o rio Varuna e o rio Assi encontram o Ganges para desaguardem. O primeiro marca as fronteiras da cidade a Norte, o segundo a Sul. O Ganges delimita a cidade a Este, recebendo nas suas

---

3 — Kashi tem origem etimológica na raiz *Kash*, brilhar, resplandecer.

4 — Varanasi como “a cidade entre os rio Varuna a Norte e, Assi a Sul”, Kashi Khanda (30:69-70).

águas, todas as manhãs, ao nascer do Sol o *lingam*<sup>5</sup> de Shiva, sob a forma de raios solares.

**Benarés**<sup>6</sup>, o nome pelo qual a cidade era conhecida na Índia britânica e muçulmana e, como ainda hoje, continua a ser conhecida no Ocidente. A 24 de Maio de 1956, ano da Independência da Índia, na lua cheia do dia de Buddha, o nome da cidade mudou oficialmente de Banaras para Varanasi. As pessoas que lá habitam continuam a chamar-lhe Banaras, a cidade onde vivem e trabalham e os que lá nasceram identificam-se como **banarsis**.

Kashi é uma das cidades vivas mais antigas do mundo. Como o antropólogo Saraswati (1975:5) escreveu: “A Mitologia data a cidade ao período inicial da criação.” Contam as lendas que a pedido de sete *rshis* (sábios), que queriam que lhes fosse mostrado um caminho directo para a libertação, Vishnu criou um som que ecoou com resplendor e glória. Originariamente o som era de amplitude muito breve, depois cresceu e difundiu-se num raio de cinco *koshas*<sup>7</sup>, 25,90 quilómetros. Isto era Kashi, o centro do primeiro local criado na terra. A circunvalação peregrinatória desde perímetro, é conhecido por **Panchakrosha**.

A mitologia situa deste modo a cidade na história do Cosmos como o microcosmos do universo. Este mecanismo de identificação cosmogónica com o espaço onde ocorreu a génese do universo no princípio dos tempos e Shiva e Parvati criaram o mundo e, no qual aquele mesmo é destruído no final dos tempos (*pralaya*), torna a cidade muito especial: criação e destruição acontecem simultaneamente. Especialistas do sagrado e sanyasis justificam esta grandeza da cidade, parafraseando o seu mais importante *mahatmya*, Kashi Khanda: “fora do tempo e do espaço, ainda que todo o espaço esteja nela contido”. Ao colocar Kashi em permanente estado de liminaridade — fora do tempo e do espaço — o mito torna todo o acto social transcendente, pois perde as suas características teleológicas. Manikarnika Ghat, onde se encontra o poço de Vishnu,

---

5 — Símbolo de Shiva. Forma fálica assente sobre uma base circular. Simboliza a união do feminino com o masculino.

6 — Banaras é uma corruptela do pali Banarasi que por sua vez deu origem a outra corruptela, Benarés quando os Mongóis se apoderaram da cidade.

7 — 1 kosha igual a 5,18Km.



é o local onde o corpo humano é restituído às cinzas pelo “fogo sacrificial”, quando a vida o abandona. A actualização do mito cosmogónico da criação/destruição realiza-se diariamente no ritual da cremação. Os cinco elementos que compõem o Mundo (terra, água, ar, fogo e éter) são destruídos em *mahashmashna* pelo fogo, sob a forma de cadáveres. É com base neste “paradoxo fora do tempo e do espaço” que se extraem todas as características transcendentais da cidade, reflectidas na sua vida sócio-cultural, e no qual se fundamenta também a associação da cidade com o transcendente e com a imortalidade.

### **“O microcosmos da Índia”**

Muitas pessoas ao longo dos tempos aceitaram a perspectiva dos textos sagrados de que Kashi é “um microcosmos da civilização indiana”. A frase é até o subtítulo de um trabalho antropológico sobre Kashi (Vidyarthi et al. 1979), *The Sacred Complex of Kashi: a microcosmo f Indian Civilization*.

No imaginário hindu, a cidade reúne, simultaneamente, toda a Índia. Todos os seus locais sagrados lá estão representados. A cidade contém a totalidade da tradição sagrada hindu porque tem lá representadas todas as variantes do Hinduísmo. Outras religiões do mundo estão igualmente lá presentes, tornando a cidade multireligiosa. Cerca de 30% da população é muçulmana. A percentagem de cristãos, jainistas, sikhs e parsis é inferior a 1%.

Ir a Kashi é ir em peregrinação a todos os *tirthas* da Índia. Diariamente, oriundos de toda a Índia, afluem à cidade milhares de peregrinos ávidos dos seus benefícios espirituais. Chegam para honrar as divindades, banhar-se nas águas sagradas do rio Ganges, cremar um familiar ou trazer as cinzas de alguém cremado noutro local. Os Hindus mais piedosos vêm morrer à cidade, acreditam que através da graça de Shiva, serão libertos do ciclo das encarnações. Obterão moksha. Como explica um filho que ia cremar o seu pai: “Quando alguém morre a alma deixa o corpo para entrar noutro

corpo e renascer neste mundo. *Moksha* significa que a alma está isenta de renascer neste mundo porque este mundo é *karmabhumi* (campo de acção). Uma pessoa tem que fazer *karma* (acção, trabalho) se vem a este mundo. *Karma* quer dizer que se tem que trabalhar em muitas coisas para sobreviver: é muito difícil sobreviver neste mundo. *Moksha* liberta-nos da necessidade desta luta cíclica”. Acredita-se largamente que de todos os sítios do planeta, Banaras é o mais grandioso; está localizado não na terra mas acima dela, em *shanya* (vazio); está ainda situada no tridente de Shankara (epíteto de Shiva). A associação de *moksha* com Banaras deve-se à crença de que morrer aqui evita o renascimento. Muitas pessoas não trazem o seu defunto para Banaras quando a morte é prematura. É sobretudo quando as pessoas morrem velhas que os familiares trazem os seus corpos para Banaras, mesmo que isso implique dispêndio de dinheiro extra, pois tal morte não é motivo de tristeza mas de alegria.

**"Morte em Kashi é Libertação"** (*Kashiam naranam muktih*), transformou-se num slogan da cidade e na afirmação religiosa, que os especialistas do sagrado trazem na boca, como cartão de visita durante o seu comportamento ou negociação com os **peregrinos**. Os benefícios transcendentais que Kashi, através de Shiva, concede aos seus habitantes e peregrinos, estendem-se materialmente aos **especialistas do sagrado**, os guardiões e transmissores da tradição.

As brochuras e panfletos de publicidade fundamentadas em textos sagrados promulgam que basta morrer em Kashi para se obter *moksha*, a libertação. Qualquer ser que morra em Kashi obtém *moksha*, proferindo o mantra *Om Taraka*, fórmula mágica da libertação. Sempre e em qualquer lugar de Kashi em que Shiva sussurre *Om Taraka* ao ouvido do defunto, transmite um ensinamento que, ao ser recebido, liberta “brâmanes, kshatryas, vaishyas, sudras e até mesmo bastardos e outros como lombrigas, insectos, formigas, pássaros, estrangeiros ou impuros, nascidos do pecado”. Antes do período governado pela “East Indian Company”, a cidade, tal como o resto da Índia, tinha uma economia predominantemente agrícola. A política económica dos Rajás de Banaras e do Governo inglês produziram mudanças consideráveis no sistema de controlo da propriedade. Os grupos sociais envolvidos foram afectados de diversas formas. O direito a uma parte da produção da terra passou a ser a receita principal do Estado e dos senhores locais.

Desde o princípio do séc. XVIII, Banaras tornou-se o centro da ortodoxia hindu. Durante o período do Renascimento Indiano, muitos *brâmanes* de Bengala, de Kashemira e de Tamilnadu, migraram para a cidade com o propósito de restaurar a tradição védica, ensinando Sânscrito e os textos sagrados, segundo o método tradicional da relação *guru-shishya*, "mestre-discípulo". Estes panditas (homens cultos) auto-denominam-se "tradicionais" ou "ortodoxos" e defendem o *Sanatan Dharma*. Rejeitam o termo Hinduísmo, designação extra-grupal, por ser um termo "inventado pelos muçulmanos", e substituem-no pelo termo sânscrito retirado dos Vedas, *Sanatan Dharma*, a lei eterna. Este termo intra-grupal, fortifica e legitima a sua identidade. Alguns destes panditas têm desenvolvido "teorias" no último século, assentes na literatura védica, a fim de demonstrarem que os Arianos não provieram da Europa, mas sim do continente indiano, e pretendem demonstrar ainda, que tudo quanto a ciência ocidental clama ter descoberto já estava escrito à milhares de anos nos Vedas. Reagem contra a proliferação de valores e costumes estrangeiros na Índia e contra o conhecimento produzido pelos orientalistas sobre eles. Voltam-se para um passado sem tempo e procuram nele uma identidade coesa. As decisões da assembleia destes panditas continua a ser aceite como norma pelas outras comunidades de brâmanes.

Da população flutuante da cidade, destacam-se três categorias de peregrinos com importância relevante na dinâmica sócio-religiosa da cidade: os que vêm moribundos, acompanhados por familiares, para *kashi-labh* (benefício de Kashi), ou seja, para morrer, beneficiando da graça de Shiva. E os *kashivás*, literalmente os que habitam em Kashi, que se mudam para a cidade e dedicam os últimos anos a uma vida profundamente religiosa e espiritual, aguardando a morte com confiança. Têm garantida a graça de Shiva. A população de *kashivás* são maioritariamente **ascetas e viúvas**. Estas últimas constituem um sector da população importante e muito característico de Banaras, objecto de estudo de Saraswati (1985). O terceiro grupo é constituído por ocidentais que habitam a cidade sazonalmente e que fizeram parte do meu universo de relações durante a minha ultima estadia. Por apresentarem alguns aspectos comuns com os investigadores ocidentais no que diz respeito a atitudes coloniais, dar-lhes-ei particular atenção. Este grupo foi alvo de estudo intensivo de Mari Kapola (2006).

A cidade é considerada o trono da Cultura indiana com “C” grande. As pessoas vão lá por causa da música clássica e do Sânscrito. O antropólogo Cristopher Justice comentava muitas vezes em ar de graça que “os estudantes ocidentais são levados a Kashi para um banho concentrado e destilado de Hinduísmo”. Como consequência, Kashi tornou-se uma coisa mais a acrescentar à suas características de cidade residencial e de peregrinos, tornou-se uma cidade de investigadores e estudantes estrangeiros. Esta particularidade da cidade será descrita no capítulo 6.

Banaras para além de multireligiosa é também multicultural. As regiões do país estão condensadas em *mohallas*, bairros, com os seus respectivos nomes. Pessoas de toda a Índia foram para lá viver, formando bairros que mantêm a identidade cultural, a língua de origem, o cheiro típico da comida, os doces. De tal modo estas pessoas, vindas do exterior, tiveram um impacto durante séculos que Saraswati (1975) afirma que a história da cultura clássica de Kashi é a história dos panditas dos estados do Gujarate, do Marathi, de Tamilnadu e de Bengala que foram para lá viver.

Vivem nela, para além das pessoas, um enorme número de vacas, cabras, búfalos, macacos, cães, burros e porcos, que circulam livremente pela cidade, trabalhando ou deambulando à procura de comida; e por isso a cidade é também multiespecífica.

### **Ser Banarsi**

Banaras tem a sua própria forma de vida. Alguns dos amigos que lá fiz identificam-se até um determinado grau como banarsis. Este termo é descrito por Saraswati como “auto-identificação com a cultura de massas” de Kashi. As observações de Saraswati, antropólogo indiano que viveu na cidade durante muitos anos, parecem-me interessantes porque, como indiano, tem uma perspectiva daquilo que é e não é partilhado a um nível regional ou nacional. Ele pensa que a cultura banarsi é peculiar por não ter “nenhuma explicação racional”. Um sítio onde a imagem social dos patifes é colorida, poetas compõem poesia em bordeis, a prostituição não é um mal social, e onde as pessoas são totalmente insensíveis aos males sociais e ao sofrimento. A minha impressão mais forte é de pessoas a deambularem preguiçosamente, mastigando noz de

betel que cospem nas valetas enquanto conversam uns com os outros. Na minha experiência, é o gozar da vida, mais do que a procura de uma via espiritual recompensada na morte, o tema dominante da cultura banarsi.

Um banarsi típico não se preocupa muito com nada: ‘No problem’, está sempre na sua boca. Toda a gente é referida, na segunda pessoa, por tu e por *bhaia*, irmão. É uma forma de tratamento generalizada em UP<sup>8</sup>. Em Mumbai chama-se aos habitantes de UP “ka bhaia”, denotando uma certa desconsideração —estão a chamar-lhes “pategos”<sup>9</sup>.

O banarsi é dependente de *pan*, noz de betel, *biris*, folha de tabaco enrolada em forma de cigarro, e *bhang* (cannabis). As mulheres não fumam mas mastigam *pan*. Shiva e Ganga são sagrados, os banarsis não podem ouvir dizer mal destas divindades, pois elas definem a cidade. Quem as critica não pode ser banarsi.

A cultura banarsi é o produto da convivência de duas culturas religiosas: a Hindu e a Islâmica e mais recentemente faz-se sentir o peso da cultura inglesa cristã e protestante. Mas estas três culturas não são as únicas, apesar de ocuparem um lugar de privilégio. A cultura bhojpuri é a cultura da maioria da população. Os condutores de riquechós, vendedores de legumes, trabalhadores da construção civil, agentes de limpeza, ou seja, o *povo*. falam principalmente Bhojpuri. As classes médias e elevadas preferem falar Hindi para manter o seu estatuto. As línguas assemelham-se um pouco como o Espanhol e o Português, ou o Espanhol e o Italiano.

Na indústria cinematográfica indiana, conhecida por Bollywood, o esteriótipo do Banarsi é aquele que tem uma loja de *pan* em Bombaim que veste *dhoti* e *curta* brancos com um chapéu à Neru sem estar virado à esquerda. Há filmes em que os homens usam *kajal*<sup>10</sup>, porque até recentemente os homens em Banaras o faziam para proteger os olhos e dar-lhes saúde (“ajuda a não perder a visão porque têm de enfrentar o Sol e o calor”). Usam óleo na cabeça para se refrescar. Não falam “Hindi comum” mas “banarsi” uma mistura de Bhojpuri com Hindi. Os homens banarsi usam quase todos bigode. Acreditam que o devem fazer enquanto o seu pai for vivo. É também um sinal de

---

8 — Semelhante analogia encontra-se nos EU com o termo *brother* entre os Afro-Americanos.

9 — Ortero

10 — Risco preto em redor dos olhos

masculinidade. Se estão mais ocidentalizados há maior tendência para terem a cara rapada.

A cidade é ainda conhecida por *Mahasmashana*, o grande leito do cadáver. *Smashan*, usa-se coloquialmente para designar o local crematório. Há *saddhus* que vão para lá adquirir poderes espirituais e místicos e por isso também é conhecido por *siddhpita*. A sua característica especial é que se consegue atingir mais facilmente *samadhi*, o controlo da mente através da experiência e observação directa da morte.

Os aghoris vêem o smashan como *Abaditharana* e a realidade externa como *Barbadithana*, ou seja, “este mundo, no qual as pessoas estão ocupadas em preencher os seus desejos terrenos, lutando, enganando, sacando, etc., e onde são tentados, sofrendo com preocupações e doenças. Estão na verdade a destruir-se. Estas pessoas não se ocupam com a procura da Realidade Final”. Ao contrário, o *smashan*, Abadikarana, oferece a verdadeira imagem da vida onde as “almas dormem em paz”. Os *aghoris* querem manter-se afastados dos desejos mundanos e o *smashan* é o local onde sentem a realidade e a verdade da vida: tudo o que nasce morre e volta a renascer outra vez. Basta olhar os corpos onde habitaram seres humanos a serem cremados, reduzidos a cinzas e atirados ao rio. Quando se acompanha um defunto para ser cremado, apodera-se de nós um vazio enorme, quando percebemos que as coisas mundanas não servem para nada, nem têm sentido. Para reter este sentido do não-sentido do mundo, os *aghoris* vão frequentemente ao *smashan* para obter *siddhi*, poder místico, sobrenatural, adquirido através do controlo sobre si mesmo. Expondo-se directamente à morte, tomam consciência dos seus próprios medos da morte, medo universal, para aprender a controlá-lo e dele se libertar. É assim um local onde os renunciadores vão libertar-se da morte ou do seu medo, porque tomam dela consciência. Toda a longa história de Banaras, com inúmeras variedades culturais e tradições e como uma cidade de contraste, não é um fenómeno simples. A complexidade reside na excelência da construção da tradição, na forma misteriosa de a conservar e no seu estilo único de lidar com o desafio do tempo e da tecnologia. Se “cada civilização representa um estilo diferente de criação, preservação e rejuvenescimento” (Sarawasti, 1975:56), de que forma é que Banaras constrói então a sua tradição, como é que a preserva e a moderniza?

Como vimos, começa por construí-la declarando-a o território sagrado. Depois de transformar a cidade em microcosmos do Universo, assegura que é também da Índia e do Hinduísmo: embora Vishwanath seja a divindade que preside a este território delimitado pelo circuito peregrinatório *Panchakosha*, a tradição diz que vivem lá todos os trinta e três deuses e deusas Hindus. As suas residências estão marcadas por templos, árvores e tanques. Declarar o território como sagrado pode ter a vantagem de o preservar de destruições externas ao longo do seu percurso histórico.

Mesmo entre os sécs. XIII e XVI, durante o domínio muçulmano, quando Banaras sofreu a destruição de milhares de templos<sup>11</sup>, nomeadamente o de Vishwanatha (Shiva enquanto “Senhor do Todo”), a cidade continuou a sua função religiosa mesmo sem a imagem da sua divindade protectora. Os habitantes conseguiram ultrapassar esta situação com o lema “Kashi ka Kanakar Shankar hai”, cada pedra de Kashi é o próprio Shankara (outro nome de Shiva). Na interpretação de Saraswati, significa que ninguém consegue destruir Vishvanatha, ou seja Shankara, através da destruição da sua imagem ou do seu templo. Mesmo sem eles, Vishvanatha continua em Kashi sem qualquer perda da sua importância ou identidade (1975:57). Banaras reflecte a sua mitologia, lembrando a quem passa nas ruas e ruelas ou em cada esquina, aspectos da sua história e da sua sacralidade. Ao recordá-los a quem por eles passa, a cidade assegura a constante activação dos mecanismos que a tornam sempre viva na memória colectiva. A descrição e prescrição purânica do panchakrosha criou um sistema autónomo para guardar os limites territoriais sagrados. Assim como o sistema autónomo dos yatras (festas populares) revitaliza a organização periódica dos templos e preserva a tradição.

Kashi tem uma forma única de preservar a sua tradição. Está equipada com um mecanismo de protecção. Está preservada por uma variedade de especialistas do sagrado cujo interesse é conservar o seu formato tradicional pois ele está na origem do seu negócio. Pode parecer quase impossível que qualquer elemento estrangeiro possa penetrar as tradições culturais de Kashi. Mas isto não significa que ela não tenha sido permeável à passagem do tempo. Tem, porém o seu método próprio de receber estes elementos estrangeiros e de os tratar com descrição.

---

11 — C. f. Eck (1983:82), Saraswati (1975: 7).

Cito alguns exemplos recentes de como Kashi lida com os desafios do tempo. Hoje, Kashi é uma cidade que goza todos os benefícios da modernização que são acessíveis em qualquer outra cidade na Índia. Os seus templos têm electricidade desde 1928, os artesãos usam instrumentos e equipamento moderno, os seus habitantes vivem em edifícios modernos, tem um dos hotéis mais luxuosos do país “Taje Ganges”, publica cinco jornais diários e uma série de periódicos. A consciência política e a importância da cidade podem ser julgadas pelo facto de Kashi ter gerado três chefes de governo regional para o estado de Uttar Pradesh e um primeiro ministro para a Índia, no período de 40 anos. Está ligada a outras regiões do país por uma rede de estradas e de caminhos de ferro. Tem uma série de grandes e pequenas indústrias e um grande complexo industrial para construir e reparar locomotivas a diesel. Existem três universidades em Kashi: The Varanaseya Sanskrit University, de Kashi Vidyapeetha e a Banaras Hindu University. A forma de Kashi lidar com os desafios da modernização é bem ilustrada pela sua reacção às influências da educação ocidental.

The “Banaras Government Sanskrit College” foi estabelecido em 1791 por Jonathan Duncan. Missionários cristãos começaram a operar através de programas educacionais que visavam capturar a inteligência de Kashi, e isto levou ao estabelecimento da “Church Missionary Society” em 1888. Em 1897 Anne Besant fundou o “Hindu College” e estabeleceu a Sociedade Teosófica para revitalizar a fé do Hinduísmo upanishadico entre aqueles que estavam enamorados por uma educação inglesa e pela cultura ocidental. Enquanto o ensino do Sânscrito no “Government College” estava estabilizado e a administração inglesa patrocinava os Panditas, uma nova moda marcou a vida escolástica de Kashi. Um número considerável de académicos começaram a interessar-se pelo desenvolvimento de uma língua nacional a que convencionaram chamar Hindi. Babu Shiva Prasad Gupta criou uma máquina de propaganda para a difusão do Hindi como língua nacional até à primeira guerra mundial. O ênfase mudou do Sânscrito para o Hindi.



O movimento de libertação de Gandhi dividiu os panditas de Kashi em dois grupos: um que se opunha veementemente ao modelo hindu de *varnashrama*<sup>12</sup> enquanto o outro suportava o seu nacionalismo. Mahamana Malavya quis instalar um espírito nacionalista na juventude do país através de um sistema educacional moderno. Para isto fundou a Banaras Hindu University. Mas Mahamana quis também que a juventude fosse firme na tradição gloriosa do país o que significa a clássica *varnashrama* da cultura indiana. Hoje em dia esta universidade “moderna” lecciona com regularidade cursos sobre a Bhagavat Gita. Nos seus edifícios, arquitectura hindu, ciências modernas e tecnologia são ensinadas eficientemente. Os nacionalistas que não aprovavam a atitude de Malavya em relação ao *varnashrama* e que acreditavam que ele se limitava a “pôr vinho velho numa garrafa nova”, estabeleceram um outro sistema educacional: Kashi Vidyapitha, que inicialmente operava como escola nacional para revolucionários e combatentes pela libertação. Aqueles que iam para esta universidade eram quase na totalidade anti-brâmanes e não-brâmanes.

De forma a desacreditar os ortodoxos seguidores do *Sanathan Dharma*<sup>13</sup>, Kashi Vidyapitha usou galardões brâmanicos. Matricularam-se não brâmanes como os harijans e muçulmanos, num curso que dava um diploma chamado Shastri —este título deriva do sistema de ensino tradicional em Sânscrito, em que o shastri é uma pessoa que possui conhecimentos sobre os shastras (ensinamentos, tratados ou escrituras). Para Saraswati (1975), a universidade, embora tenha produzido muitos shastris muçulmanos e harijans, falhou em alterar o curso do pensamento brâmanico em Kashi. Um dos membros fundadores foi o Dr. Sampurnananda, essencialmente um liberal, sanatani da casta dos Kayasthas, sentiu-se tão afectado quer na sua vida pessoal quer na sua carreira política, que sofreu um profundo peso de consciência. Para expiar a sua culpa, fundou Varanaseya Sanskrit Universty com a bênção dos brâmanes de Kashi. Quando um brilhante sanscritista da casta vaishya de mercadores foi nomeado para reitor da universidade, os brâmanes opuseram-se e foi conseqüentemente substituído. Em resumo, a aproximação de Kashi à modernização reflecte-se na formação e

---

12 — Sistema hindu que pressupõe 4 varnas, ou 4 categorias de pessoas: brâmanes, kshatrias, vayshias e sudras com os seus respectivos 4 estádios sucessivos da vida: bramacharya, grahasta, vanaprashta e sanyas.

13 — Os hindus não dizem que seguem o hinduísmo, termo de criação ocidental, mas dizem antes que são seguidores do Sanathan Dharma, a lei ou verdade eterna.

funcionamento destas universidades. Da mesma forma isto também se passa no funcionamento dos três importantes templos em Kashi. O templo mais importante da cidade, Vishwanatha mandir ou templo dourado, reconstruído em 1777, representando a tradição brâmanica ortodoxa conservava as suas portas serradas aos harijans. Imediatamente a seguir à independência em 1956 os harijans passaram a ser permitidos no templo e desde então este templo representa a tradição liberal do *Sanathan* de Kashi. Um grupo de brâmanes que se opunham à entrada dos harijans no templo de Vishwanatha mandou construir outro templo privado com o mesmo nome, seguindo a tradição do Sul da Índia onde nem mesmo os brâmanes podem entrar no *santum sanctorum*. Um terceiro templo de Vishvanath foi construído dentro da Banaras Hindu University e representa a fase mais moderna da tradição de Kashi. O templo tem uma arquitectura moderna e nele podem entrar não brâmanes e estrangeiros.

Estes exemplos da construção de universidades e de templos representa uma das formas como a cidade lida com a modernização. Varanaseya Sanscrit Universty e o templo privado de Vishwanatha privado representam simbolicamente a tradição bramânica ortodoxa; Kashi Vidyapitha e o templo dourado de Vishwanatha representam uma tradição mais liberal; a Banaras Hindu University com o seu templo Vishwanatha de construção moderna e o ensino das ciências e tecnologias contemporâneas representam a modernização da tradição.

### **Banaras como “fábrica” da Nacionalidade Hindu**

O grupo chefiado por Malavya que fundou em 1915 a Banaras Hindu University (BHU), na altura a maior universidade da Ásia, conhecida como a Oxford da Ásia, queria pôr fim à segregação social e promover o sentimento de comunidade através da língua Hindi: uma língua pan-indiana. Através dela seria divulgada a cultura hindi, cujos símbolos e normas confeririam uma identidade própria e objectivos colectivos à comunidade. A Universidade visava um programa religioso e cultural com o ensinamento das artes e das ciências indígenas a par com as disciplinas do século. Foi o projecto de uma comunidade constituída por latifundiários e eruditos do Bihar, Uttar Pradesh e Madhya Pradesh que queriam a hegemonia da região Hindi, e não um

projecto da Administração como foi o da Universidade de Allahabad. “Depressa se tornou na ‘Casa da Moeda’<sup>14</sup> onde o cunho da cultura moderna do Norte da Índia seria cunhado e aprovado para circulação”, usando a expressão de Kumar (1993:54).

Ser educado em Banaras tornou-se símbolo de um novo estatuto: “indiano moderno” com uma consciência cultural que nenhuma outra universidade podia supostamente dar. A BHU conjuntamente com a Universidade de Allahabad produziram a maior parte dos escritores e críticos de literatura hindi e treinaram a maioria dos professores que ensinou nas escolas da região hindi desde o Rajistão ao Bihar.

Depois da independência da Índia uma avalanche de membros e simpatizantes do Partido do Congresso I vieram ensinar na Universidade. Este grupo “secular e ocidentalizado” fundou novos departamentos e implementou as novas disciplinas da ciência moderna. Até aos anos sessenta o prestígio e a qualidade do ensino da Universidade aumentaram. Com o acordar de movimentos pró-nacionalistas hindus, no final da década de setenta, gerou-se um conflito entre os professores defensores da modernização pela tradição, e aqueles que, embora a respeitassem, rejeitavam-na, desencadeando-se uma luta pelo poder que deu lugar à degradação da universidade e da qualidade do ensino. A forma mais evidente desta luta é, ainda hoje, o confronto entre grupos de estudantes durante o ano lectivo, paralisando a vida académica. Entre os estudantes estrangeiros, a sigla BHU significava ironicamente Banaras Holliday University. Na universidade todas as religiões têm os seus feriados contemplados assim como os festivais particulares da cidade. Raramente era possível passar uma semana sem feriado e as greves de estudantes eram constantes. Foi enquanto estudante da BHU, que me percebi que a cidade estava permanentemente em festa, sem ainda saber que “Shiva o havia decretado”.

### **Louvor à cidade**

Não são só os Hindus a enaltecer a cidade. Visitantes ocidentais nos últimos dois século têm ficado deslumbrados com o que já o grande viajante Mark Twain (1898) descrevia como “mais antiga que a tradição, mais antiga que a história, e mais antiga que o mito”. Há pelo menos vinte e cinco séculos que é famosa, “enquanto a Babilónia

---

14 — Designação portuguesa para o edifício onde se faz a cunhagem legal de moedas.

lutava pela supremacia, e Tiro semeava as suas colónias, ainda Atenas florescia e antes de Roma se tornar conhecida, ou a Grécia ter entrado em contendas com a Pérsia, ou Nabucodonosor ter capturado Jerusalém, ou os judeus terem sido expulsos, já Kashi tinha ascendido à fama”, escreveu o inglês, Reverendo Sherring (1868). A americana, Diana Eck (1984), da “Harvard University”, continua a exaltação: “a vida actual da cidade vem desde o sec. VI AC. em contínua tradição. Se pudéssemos imaginar a silenciosa Acropolis ou Agora de Atenas, ainda vivas com a tradição cultural, intelectual e ritual da Grécia clássica, podíamos ter pelo menos uma ideia remota da remarcada tenacidade da vida em Kashi. No presente, Pekim, Atenas e Jerusalém são movidas por ethos muito diferentes daqueles que as moviam antigamente, mas Kashi não.”

Jonathan Parry (1994), da London School of Economics, começa por citar Sherring e Eck para continuar com uma imagem mística: “(...) como local da criação cósmica é o sitio onde o tempo começa. Como a cosmogonia é aqui um evento repetido infinitamente, o seu tempo presente é também o tempo primordial da origem... aqueles, com olhos de ver, sabem que Kashi é simultaneamente o ponto de origem e o microcosmos do Universo, isto é, permanece fora do espaço e do tempo e simultaneamente todo o espaço está contido em si.”

Analisada pela ciência, glorificada pelas lendas e mitos, e santificada pela religião, a urbe é um dos complexos mais sagrados e importantes da Índia. À semelhança de outros, tem tido ao longo dos séculos um papel importante na divulgação, sedimentação e legitimação de padrões culturais, valores morais e sociais da sociedade hindu.

Proliferam, nos mais de 400 livros que se escreveram, as descrições das margens do Ganges com a imponência das grandes escadarias, as famosas ghates de Banaras, que ligam o rio a templos e palácios em “ondas” de lances que desaguam no rio. As ghates e a afluência de peregrinos que percorrem os seus patamares, fizeram de Kashi o

mostruário do centro hindu de peregrinação. “Não há no mundo outra cidade que tenha inspirado tantos livros”<sup>15</sup>.

A "imagem literária" de *Kashi* como a "cidade viva mais antiga do mundo", muitas vezes sob expressão panegírica, aparece em quase toda a nova geração de *mahatmyas* acerca de Banaras, de produção ocidental e não religiosa<sup>16</sup>.

A urbe é mencionada em inúmeras escrituras antigas, contudo não se pode dar com precisão uma data a estes textos porque muitos deles sofreram acrescentos à composição original. Há referência a *Kashi* nos Vedas<sup>17</sup>, no Mahabarata<sup>18</sup>, na Baghavat-Gita<sup>19</sup> e em vários Puranas<sup>20</sup>. O *Kashi Khanda*, uma parte do Skanda Purana, é-lhe inteiramente dedicado. Todavia, as escavações arqueológicas nos anos 60, em Rajghat, revelaram estruturas datadas do séc. VIII a.c. que se pensa ser a inicial Kashi. Para expressar transformações em Banaras nos últimos 20 anos, o recenseamento de 2001 é significativo. Entre 1990 e 2000 a população aumentou 25,5%. de 872 000 para 3.148.000. Com este aumento cresceu a poluição atmosférica e sonora, o lixo nas ruas e as carcaças de motorquechós empilhadas nas esquinas dos bairros. O número de automóveis e de motos elevou consideravelmente. Hoje em dia, entre grupos sociais mais desfavorecidos uma mota é um elemento “obrigatório” do dote.

Este crescimento deve-se à migração da população rural para a cidade sobretudo oriunda do Bhiar, o distrito mais pobre de UP e de toda a Índia. Actualmente

---

15 — Informação dada por Bhanu Mehta Shankar, médico patologista que ao longo dos seus 80 anos, construiu uma biblioteca com todos os livros que se escreveram sobre a cidade em todas as línguas. É reconhecido como o maior conhecedor vivo sobre a cidade e um perito da literatura clássica hindu.

16 — Cf. Diana Eck, 1984; Havel, 1905; Sherring, 1990. Parry, 1994

17 — Literalmente conhecimento (da raíz Vid-, conhecer). O conhecimento sagrado contido nos Vedas como um corpo total. “Escrituras Sagradas”(embora originalmente fossem apenas transmitidas oralmente). No sentido estrito Veda refere-se a 4 livros: Rigveda, Ayurveda, Samaveda e Atharvaveda.

18 — O maior dos dois grandes poemas épicos hindus.

19 — Uma parte do Mahabharata que contém os ensinamentos e revelações de Krishna a Arjuna

20 — 18 textos enciclopédicos com mitos, filosofia, cosmologia, etc. Foram compilados entre os séculos III e XVI DC.

21 — Esta trincheira em conjugação com a "Northern Black Polished Ware" (tipo de cerâmica), encontrada no sítio e datada pelo carbono 14, indica as origens da cidade entre os séc. VI e VIII AC. Cf. Agrawal, 1971:103; Gosh, 1990.

surgiu uma nova elite, de classe média, oriunda de “Other Backward Classes”<sup>22</sup>, cujos benefícios da política de quotas, lhes assegura um lugar nas universidades e nos empregos de estado. Algumas destas famílias faziam parte das minhas relações sociais. A casa onde vivia com o meu filho foi alugada a uma destas famílias. Nós vivíamos no rés-do-chão e as mulheres com os filhos no primeiro andar. À volta, conheci mais destas famílias cujas crianças eram companheiros de brincadeira do meu filho. Esta nova classe média, de antigos pequenos agricultores, constroem as suas casas com uma traça indiana, mas onde a organização do espaço interior é já influenciada por critérios ocidentais. Um exemplo desta co-habitação de tradições é a particularidade da construção da casa de banho, com duas portas, uma de acesso pelo interior da casa, e a outra pela rua, à qual os *meleshas*<sup>23</sup> têm acesso para a limparem, “sem terem de entrar dentro de casa, poluindo-a”. Estas casas são o domínio das mulheres para quem a cidade é deixada como uma colmeia. Esta comunidade feminina está encarregue da educação da prole, para que esta possa receber uma boa formação de preferência em colégios privados, onde a par com a tradição hindu o ocidente é também modelo. Os filhos devem falar inglês e estar a par das inovações do Ocidente. Para ajudar a sua moderna educação compram-se à porta enciclopédias e histórias de fadas ocidentais. No entanto, os homens desta florescente “élite” mantêm os seus postos de trabalho ou negócios na aldeia de origem, onde passam a maior parte do seu tempo —as visitas à cidade são esporádicas. Este discurso sobre educação e oportunidades para as crianças na Índia foi classificado por Nita Kumar (2014), também ela antropóloga com trabalho etnográfico em Banaras, como um discurso “modernista”. No discurso a educação formal em escolas governamentais é de central importância. Sem ela as crianças são consideradas “backward” ou “failed”, atrasado ou falhado. A importância central da questão está expressa nas investigações realizadas sobretudo por académicos canadianos na cidade e no projecto da organização não governamental canadiana “World Literacy Canada”

---

22 — “Backward” é um termo legal na Índia. Por questões de interesse político de Indira Ghandi que juntamente com o partido comunista lançaram uma campanha de massa como estratégia para ganhar as eleições com o slogan: “Gharibi hatao” (fora com a pobreza). “Backwardness” não é uma característica individual, mas sim de segmentos sociais, economicamente desfavorecidos, claramente definidos constitucionalmente, cuja condição de pertença ao grupo é adquirida através do nascimento. Embora teoricamente não possa incluir indivíduos com poder económico e escolaridade elevada., na prática isto acontece. Usufruem privilégios especiais em matéria de empregos públicos e educação. (Cf. Susan Bayly, 1999).

23 — *Meleshas*, termo hindi que o colonialismo traduziu como “intocáveis”.

com uma filial em Varanasi que patrocina uma variedade de atividades de alfabetização e projectos de educação centrados na comunidade em toda Varanasi e em Uttar Pradesh.

Emily Antze (2011), na sua tese de mestrado cuja investigação foi realizada em Varanasi, mostra que para muitas famílias a actual geração de crianças, especialmente as filhas, serão as primeiras na família a ter educação formal. Para os indianos de baixo rendimento em Varanasi o mundo está a mudar rapidamente. Quando os seus filhos entrarem no mundo depois da escola, será um mundo novo, desconhecido para seus pais, sobretudo porque estes têm pouca educação. Para as mães entrevistadas, a educação formal representa mobilidade socio-económica e possibilidade de melhor remuneração e esperam que a vida dos seus filhos seja diferente da sua. Em particular, elas imaginavam uma vida melhor e mais independente para as suas filhas, o que reflecte mudanças rápidas nas normas de género: algumas esperavam que as suas filhas prosseguissem carreiras profissionais e que apenas depois se casassem, tendo assim mais liberdade, independência e respeito por parte das famílias dos maridos. Estas mulheres imaginavam tanto os filhos como as filhas escolarizados: a serem capazes de ler sinais na rua, lidar com as suas próprias contas bancárias e ajudarem os seus filhos nos trabalhos escolares em casa.

## **Os Românticos: ocidentais na demanda de uma Índia autêntica**

Existe ainda outro tipo de peregrinos que se deslocam anualmente a Varanasi. São jovens ocidentais que optaram por um estilo de vida alternativo. Trabalham metade do ano nos seus países de origem e vão estudar música clássica indiana, dança Bharathnatyam ou Khataka. Durante a minha última estadia no terreno por várias razões relacionei-me diariamente com grupos de ocidentais<sup>24</sup> à parte dos investigadores ocidentais. Era com eles que socializava no Restaurante libanês, em Assi Ghat; o ponto de encontro destes ocidentais. Foram atraídos para Varanasi, acima de tudo, por causa da sua imagem exótica e mística como o sinal da alteridade Oriental (Eck 1983). Todos os anos, 200 a 300 ocidentais peregrinam para lá por vários meses. Chegam da Europa, Israel, Canadá e Austrália. A fase do ano mais popular para eles começa em outubro e termina em Maio. Alugam quartos ou apartamentos de famílias locais, e têm lá todos os

---

24 — Tal como Kopola refiro-me a estas pessoas como “ocidentais”. Em Varanasi as diferenças entre as várias nacionalidades ocidentais parecem desaparecer quando se opõem com o “outro indiano”.

utensílios domésticos necessários. Normalmente, trabalham por alguns meses em trabalhos físicos ou a vender tecidos e artesanato indígena em mercados e festivais nos seus países de origem. Em seguida, passam o resto do ano na Índia, vivendo com o dinheiro ganho nos empregos temporários. Têm idades compreendidas entre os 20 e os 35 anos, embora alguns tenham entre os 40 e os 50 anos. São maioritariamente do género masculino. A maioria toca instrumentos musicais indianos; alguns fazem ioga, meditação ou trabalho filantrópico. Uma boa parte do dia é gasto a socializar com os amigos.

Na verdade, os ocidentais vivem a uma curta distância uns dos outros, muitos habitam até os mesmos edifícios, o que lhes permite socializar uns com os outros diariamente. As atividades mais comuns incluem cozinhar, comer, tocar música e fumar haxixe juntos. Maria Kapora analisa estes ocidentais contemporâneos na cidade. Afirmam apreciar a Índia autêntica, e defendo que essa autenticidade refere-se à Índia antiga, ou seja, ao passado romantizado da Índia, e não ao seu presente moderno. Ao investigar o encontro dos ocidentais com a Índia e os indianos e como os tipos de posição de sujeito são construídos nesses encontros, a autora descreve como a autenticidade é igualmente uma construção dos ocidentais, especialmente dos que estudam música clássica indiana. Defende que os ocidentais 'imaginam' a Índia de acordo com as suas próprias necessidades e relaciona de que modo a sua compreensão da Índia e do seu povo se relaciona com a "Imaginação Colonial", que parece não ter mudado para uma imaginação pós-colonial. Pelo contrário, estes ocidentais apreciam o passado da Índia em vez do seu presente moderno, abraçando uma compreensão colonial.

No final da década de 80 o contacto da cidade com o resto do mundo era assaz complicado, intrincado, numa só palavra, ineficaz. Conseguir uma ligação telefónica com a Europa podia ser considerado uma “bênção divina”. Nos últimos vinte anos, após a digitalização das linhas telefónicas, as lojas de telecomunicações proliferam pelos mais variados estabelecimentos comerciais. Abertos 24 horas por dia —desde que se bata à porta— fornecem facturação automática e painel de controlo do número marcado e dos períodos a correr. As fotocopiadoras deixaram de ser a álcool e à volta das



universidades, encontram-se firmas que prestam serviços informáticos e impressão a leizer.

Os sinais da modernização são evidentes. Ainda que toda a rotina quotidiana se mantenha igual. A vivência do tempo está mais acelerada. Construíram-se novos prédios e restaurantes de traça e estilo ocidentais, pizzarias, pequenos centros comerciais, hotéis e bancos com máquinas automáticas. Os locais de internet florescem como cogumelos por toda a cidade. Desafiando o pudor da tradição hindu, pode-se ver hoje em dia nas ruas colossais cartazes, com imagens de homens semi-nús, publicitando roupa interior. A televisão por cabo é já uma realidade, e a par do “Disney channel”, onde Mikey Mousse fala Hindi, venerados gurus, televisionados, transmitem as suas “visões”.

**“A Harishchandra Ghat”: um exemplo da modernização da tradição**

*Fig. 15 Em frente o crematório eléctrico.*

Também a morte foi modernizada em Banaras. Construiu-se no local crematório de Harishchandra, junto ao crematório tradicional, um crematório eléctrico, inaugurado em 1990.

Harishchandra Ghat é talvez o menos popular dos dois locais crematório da cidade. Aqui trabalham e vivem sobretudo as pessoas cuja ocupação profissional está directa ou indirectamente ligada à cremação de corpos. A organização e a exploração deste trabalho está sobre a orientação dos Chaudhary, conhecidos na literatura antropológica por Doms<sup>25</sup> ou Chandelas. A prestar serviços complementares estão também os yadava, armazenistas de madeira da antiga casta de leiteiros. Há ainda os vendedores de parafernália ritual e os barqueiros.

25 —Os termos derivam da leitura dos textos antigos para nomear a casta de “intocáveis” que trabalhava nas Ghats crematórias. Actualmente não gostam que os nomeiem assim. Preferem ser apelidados de Chaudary.

O trabalho na ghat está organizado por *paris*, turnos hereditários. O trabalho dos Chaudhary durante o seu turno (*pari*) é construir a pira e dar *agni* (fogo). Se a família do falecido quiser que eles supervisionem e façam a cremação, então tem que pagar esses serviços. A duração das *paris* não é igual para todos os Chaudhary. Alguns têm cinco



Fig. 14 — *Harishchandra ghat cedo pela manhã antes do início da actividade*

dias seguidos, outros apenas um. Depende da distribuição feita pelos antepassados.

### **Life out of Death: prácticas curandeiras**

Muitas pessoas vêm a esta ghat para curarem as suas enfermidades. Os Chaudhary aqui curam epilepsia e loucura. “Muitos loucos ficaram curados por serem sovados com *masani danda*<sup>26</sup>. Esta cura não é conseguida num dia apenas, leva o seu tempo. Algumas pessoas são curadas, outras não. Não há garantia”.

Os Chaudhary, para além do seu trabalho como “agentes funerários”, actuam também como curandeiros. São eles os mediadores do processo que extrai a vida da

---

26 — *danda* designa simultaneamente bastão, castigo, punição, poder, autoridade. Neste caso *masani danda*, bastão crematório —com que se revolvem as piras— é usado para bater nas pessoas que vão para lá para se curar da loucura.

morte, para curar doenças mortais como a leucemia, o cancro, a epilepsia e outras doenças terminais, através da prática tântrica Tottaka. Sobre os corpos incandescentes nas piras, cozem o pão amassado pelos pacientes que já trazem de casa a farinha e dão-lhes a comer. Tem que ser comido pelo paciente sem qualquer sentimento de repugnância ou vômito. Nem sequer se pode fazer qualquer comentário.

Acreditam que o pão absorve a energia vital libertada pelo corpo durante o processo de cremação. A assimilação desta energia, através da digestão do pão, regenera o corpo libertando-o da energia mortal que lhe causava a doença, restituindo-lhe a saúde. Gold (1988:201) relata o caso de peregrinos do Rajistão que vão a Hardwar, cidade do Norte ocidental, também banhada pelo Ganges, para lá deitar as cinzas dos familiares, e fazem questão de levar para casa a água do rio, retirada do local onde as cinzas foram imersas. Em casa, a água é bebida por todos os cobertos pelo luto e, assim, “reincorporam a energia vital liberta pelo falecido” contida na água, tal como está contida no pão. Na cultura Hindu, somos o que comemos. Assim, como da morte se retira vida que alimenta os vivos, a comida é transformada em sangue, energia vital, através da digestão. Numa perspectiva hermenêutica, a cremação é vista como um processo de transformação similar ao de cozinhar.

Dos corpos trazidos a Harishchandra ghat 60% são cremados no crematório eléctrico e as pessoas que o usam o voltam para a aldeia, fazendo os conterrâneos crer que cremaram no modo dispendioso tradicional. Os acompanhantes parecem estar apenas interessados no facto de vir a Kashi de borla e nos refrigerantes que podem tomar. Antes do crematório eléctrico ser construído passavam-se dias sem que viesse um único corpo para cremar. Eram raras as pessoas que iam ali iam cremar os seus familiares.

Preservar a tradição pode significar modernizá-la como o caso de um jovem que se intitula brâmane, a casta que simboliza a “pureza”, trabalhar como fotógrafo numa ghat crematória, local “poluído” pelos corpos em chamas e pela ganância dos vivos. Neste sítio onde tudo se pode pedir e oferecer às divindades patronas, onde corpos ardem em fogueiras diariamente, onde o grande espectáculo da morte é gratuito para

quem tiver olhos para ver, não pode surpreender que este fotógrafo, brâmane de Bengala, tenha o nome de Mrityunjaya (morte).

Na lei consuetudinária hindu, aquele que herda tem obrigação de realizar as exéquias do falecido. No caso de disputa de herança, o tribunal favorece aquele que prove ter realizado as exéquias. Estes casos tornaram-se tão comuns que criaram a oportunidade de mais um negócio ligado à morte nos locais crematórios: um fotógrafo permanente.

“Os Chaudhary costumavam procurar um fotógrafo quando era preciso e acrescentavam ao preço da fotografia mais 10 ou 20 rps de comissão. Agora, desde que aqui estou, deixou de ser necessário um intermediário: pergunto directamente aos familiares se querem ser fotografados. Há quem queira ser fotografado por ver os outros, e porque adora ser fotografado. Há outras pessoas que são fotografadas por questões que envolvem reclamações de heranças e de seguros. Tradicionalmente quem dá o fogo à pira (mukhagni) tem direito a receber a herança do defunto seja ou não da família. Esta lei da tradição é tão forte que se for provada em tribunal consegue vencer qualquer outra do direito civil. Há situações em que não há ninguém da família perto e são vizinhos ou amigos que acompanham o agonizante na hora terminal e o levam a cremar.” Nestes casos, o dhag-dene-vale (literalmente aquele que dá o fogo) faz-se fotografar para poder reclamar a herança, ou o seguro de vida, se existir.

Em Manikarnika Ghat é voz corrente a proibição de fotografar, havendo mesmo sido afixado um aviso, colocado estrategicamente num local pouco visível. Fui indagar como tinha obtido permissão para trabalhar ali. Afinal era permitido. “É permitido até mesmo para os turistas. Essa interdição é uma farsa arranjada para extorquir dinheiro aos desprevenidos. Já foram testemunhados casos de polícias à paisana que rondam a ghat. Na verdade eles não intervirão até disparar a máquina. Não impedem ninguém de tirar a fotografia. Mas no momento em que se pressiona o botão, aparecem sem se perceber donde. Mostram a sua identificação de autoridade policial e intimidam a pessoa dizendo que a levam para a polícia. Os turistas ficam muito aflitos e preferem pagar para se irem embora. Pagam em dólares ou outros bens como relógios, gravadores, ouro, o que tiverem com eles. No início, quando eu aqui cheguei não tinha

ainda o quiosque e andava poi aí com a câmara ao ombro. Os Chaudhary tentaram que eu entrasse no jogo da burla. Eu tinha uma tabuleta a oferecer os meus serviços e sentava-me numa das muitas vendas de chá que há por aqui. Montei o negócio neste quiosque porque cada vez que tirava uma fotografia os Chaudhary cubravam-me 10 rúpias por cada uma. Os clientes muitas vezes ficavam incomodados com a ganância deles e desistiam de tirar as fotografias”. Para evitar este incómodo fez uma queixa por escrito na polícia, e desde então os Chaudhary nunca mais o incomodaram. Os problemas eram por causa das comissões. Desta forma ele retirava a oportunidade aos Chaudhary de fazerem negócio com o estúdio fotográfico ali próximo.

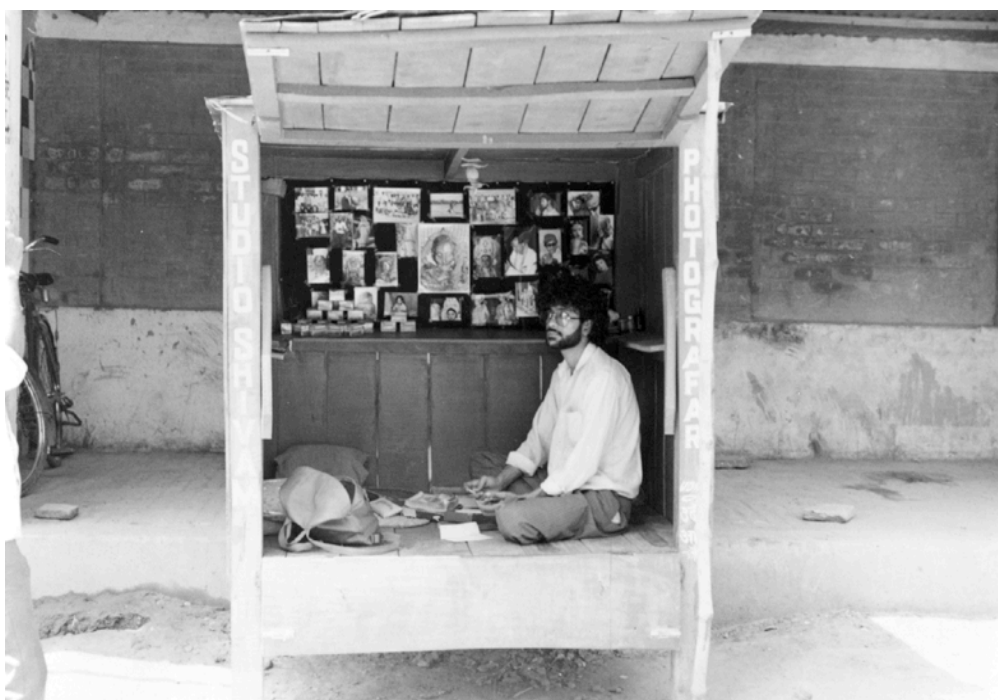
“Antes de eu vir para aqui os Chaudhary tinha um pacto com o Studio Shilpt, ali na rua principal, onde costumavam ir buscar um fotógrafo e claro, aquele que precisava



***Fig. 16 — familiares e acompanhantes do defunto antes da cremação***

tinha que pagar um preço inflacionado. São geralmente as pessoas do Bihar que gostam de ser fotografadas. Estão mais interessados em ser fotografadas, pelo que vejo, as pessoas que pretendem herdar alguma coisa do falecido. Identifico-os porque querem ser fotografados quando executam o mukhagni”.

“Sou um brâmane de Bengala. Na minha família ninguém, excepto eu, ganhou a vida alguma vez no *shmashana* (local crematório). O meu pai há dias aconselhou-me a não ganhar a vida aqui, porque um brâmane que execute qualquer serviço no *shmashana* não deve nunca cobrar nada por isso. Na tradição bramânica, aceitar dinheiro em troca de serviços ligados à morte no próprio local crematório é “contaminador”. Lembrei-me então que quando lhe perguntei se eu me transformava num Mahapatra<sup>27</sup>, respondeu-me que não, salientando que eu estava a dar qualquer coisa concreta e tangível em troca do dinheiro que pedia. Tento prestar aqui alguma assistência pública voluntária dentro das minhas capacidades. Se hoje tivesse a



**Fig. 17 — Mrityunjaya no seu estúdio de rua.**

possibilidade de ganhar a vida noutro lado, deixava este sítio imediatamente. Não pretendo ficar aqui para sempre”, (M B, 1992).

Decorridos 10 anos, após estas palavras de Mrtyuanjaya, quando regressei ao local e perguntei por ele aos Chaudhary, soube que ele tinha enveredado pela via

---

27 — Brâmanes que realizam os rituais funerários no próprio *smashan* e que por ganharem aí seu sustento são considerados os brâmanes com menos mérito.

ascética. Iniciou-se como aghori, vivendo permanentemente no local crematório, praticando sidhi (o controlo de si mesmo através do contacto com tudo aquilo que é motivo de horror). Os Chaudhary contaram que durante este processo de psicogogia tinha enlouquecido. Recorreu a eles para a cura do seu mal mas sem efeito. Desde então nunca mais o viram.





# CAPÍTULO 6

## PEREGRINAÇÃO ACADÊMICA

A investigação social em Banaras





## CAPÍTULO 6

# PEREGRINAÇÃO ACADÉMICA

### A Investigação Social em Banaras

If you want to understand what a science is, you should look in the first instance not at its theories or its findings, and certainly not at what its apologists says about it; you should look at what the practitioner of it do.

— **Cliford Geertz**, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. 1973

## Introdução

Se as trocas entre culturas são de facto universais e outros povos se dedicaram à comparação de sociedades e culturas, é apenas no Ocidente, como assinala Assayag e Bénéi (2000:2) que “a observação do outro se torna um programa científico no final do séc. XVIII com a ‘Sociedade dos Observadores do Homem’, para se institucionalizar enquanto disciplina na segunda metade do séc. XIX em França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos”. São, de facto, investigadores oriundos destes mesmos países que constituem a maioria do grupo de investigadores ocidentais trabalhando em Banaras entre a década de 90 e o início deste século. Quando estes investigadores se encontravam e conversavam sobre as suas experiencias etnográficas havia sempre histórias sobre assistentes com cassetes mal transcritas, de traduções falsas, dados inventados, questionários com respostas inventadas. Os assistentes contavam entre eles situações de horas de trabalho não pagas e de insultos, comentando: “acham que sabem mais que toda a gente”. Problemas entre investigadores e assistentes relacionavam-se com questões ligadas com o pagamento; cumprimento de horários e tempo despendido

na execução das tarefas; a forma como se relacionam com as pessoas que entrevistam, traduções e transcrição de gravações e questões de privacidade.

O plano inicial deste estudo incluía investigadores e assistentes de investigação em Varanasi. Porém, no terreno, os investigadores saíram do projecto pela dificuldade, diria mesmo, impossibilidade de se predisporem a colaborar. Ainda que tivesse a preocupação de tornar claro que não investigava o trabalho de ninguém mas, sim, a relação humana e profissional no contexto de investigação, houve mesmo quem ficasse indignado: “but you want to investigate me?” As pupilas do cientista dilataram-se num olhar de perplexidade. O corpo contraiu-se e ficou tenso, e o investigador apreensivo. Propunha-lhes apenas uma reflexão conjunta sobre a relação com a alteridade no terreno. O que este estudo tenta compreender não é tanto um grupo de cientistas nem de assistentes de investigação em particular mas o sistema de investigação reflectido no envolvimento polimórfico dos dois grupos, ou seja, as relações humanas entre investigadores e assistentes. Tenta descrever e entender a relação entre a investigação em ciências sociais como “prática social” no seu encontro com a “cultura nativa” e trazer ao conhecimento público que tipo de relações estabelecem os investigadores com os seus assistentes e as pessoas que fornecem informação e quais as dificuldades que os pesquisadores enfrentam para se adaptarem à outra cultura. Como vêm os “investigadores locais” os “cientistas ocidentais” e a “investigação científica”? Como são as suas relações de trabalho? Como funcionam e se manifestam as diferenças de estatuto e de poder entre investigadores e assistentes?

Mesmo parecendo terem entendido não quiseram colaborar. Estavam muito ocupados com o seu próprio trabalho. Encontrei quem achasse o estudo muito interessante e me contasse logo várias situações de conflitos ou mal entendidos com os assistentes. Cheguei mesmo a marcar um dia e uma hora para os poder entrevistar. Antes do dia marcado já tinham cancelado. Houve uma resistência generalizada por parte dos colegas que contactei. Embora esta aparente dificuldade de uma auto-reflexão sobre alteridade coloque questões epistemológicas pertinentes, não estão no âmbito do trabalho a que me propus.

Por contraste os assistentes não puseram quaisquer obstáculos. Participaram com entusiasmo. Acharam a ideia fantástica e sempre prontos a partilhar a sua experiência. Dos vinte e um assistentes entrevistados apenas oito pediram anonimato porque temiam perder oportunidades futuras de trabalho. Os outros faziam até questão que os seus nomes fossem mencionados. Foquei-me no “retrato” que os assistentes faziam da investigação e dos investigadores ocidentais.

Desde os primórdios da Antropologia que a técnica de trabalho de campo, hoje popularmente conhecida como observação participante ou etnografia, “torna noviços em antropólogos”. Estes frequentemente afirmam que aquilo que os torna diferentes de outros cientista sociais é a confiança que depositam na informação por eles recolhida durante o trabalho de campo. Nas últimas 40 décadas têm-se feito tentativas para iluminar este processo, ficando claro nestes estudos que durante o trabalho de campo o elemento fundamental que transforma um mero observador num etnólogo é **a relação que estabelece com os seus informantes**. Apesar desta relação ter tão grande valor epistemológico, uma vez que confere fidelidade e validade à investigação, continua a ficar de fora do texto final. Conhecer a relação dos investigadores sociais com os seus assistentes em Varanasi e o contexto em que ela se desenvolve é o objectivo deste capítulo. Rabinow diz mesmo que “mover as condições da produção de conhecimento antropológico para fora do domínio da fofoca —onde se mantêm apenas como propriedade daqueles que estão à volta e escutam— e transformá-las em conhecimento é mais um passo na direcção certa” (1986:253).

Continua, porém, a não estar claro no que se transformou o método etnográfico, e que novas ortodoxias estão a surgir da prática etnográfica. Para entendê-lo, é necessário observar cada vez mais o próprio processo etnográfico enquanto prática interactiva, fazer antropologia da etnografia ou, como Rabinow ironicamente escreve; “precisamos de antropologizar o Ocidente: mostrar o exotismo da sua construção da realidade” (1986:255). Esta pesquisa para antropologizar a investigação ocidental baseia-se no ponto de vista nativo e confia nos assistentes/informantes para “revelarem” alguns retratos consistentes de tal exotismo: uma perspectiva émica e por tal orientada para o “actor”. A voz destes actores surge no texto entre aspas ou em destaque e, no final, identificada com a inicial do nome próprio seguido do apelido por extenso com o

respectivo ano da informação. Os assistentes que solicitaram o anonimato foram ordenados por ordem alfabética, recebendo um número depois de “anónimo”. Assim o nome e o apelido são substituídos pela abreviatura anón. seguido do número que lhe dei.

Também já não se pode negar que a etnografia se desenvolve num contexto de relações de poder entre o etnógrafo e os seus informantes, mas de que lado está esse poder agora, em contexto pós-colonial? Reconhecer a relação de poder entre investigador e assistente de investigação significa transformar o desequilíbrio de poder implicado na etnografia em um encontro entre pessoas. Quais são as formas e as éticas subjacentes às relações entre investigadores ocidentais em Banaras e os seus informantes? Como é que estas novas relações face a face e supostamente mais simétricas que no passado, transformam os projectos etnográficos numa prática ética?

Apoio-me na minha experiência de trabalho de campo, nos relatos e histórias de assistentes de investigação sobre as suas experiências e ainda em conversas informais com outros investigadores para trazer à consciência científica alguns dos problemas com que os cientistas sociais se deparam quando investigam em Banaras. O trabalho de campo específico para este estudo teve a duração de seis meses e foi realizado essencialmente em casa, como faziam a maior parte dos outros investigadores, e é, portanto, um trabalho de campo à secretaria. Foi também uma solução para o meu “estado de mãe”. Foi em casa que recolhi a parte da informação respeitante à investigação em Banaras. À excepção de algumas entrevistas e dos primeiros contactos com os assistentes de investigação, era em minha casa que conversávamos a partir do conjunto de questões formuladas previamente. No início contei essencialmente com a colaboração de Vimal Mehra. Tinha-me assistido no trabalho de campo anterior e tínhamos mantido uma grande amizade, e já na altura discutia com ele o tema da relação entre assistente e investigador no contexto de Banaras. Completámos em conjunto uma listagem prévia dos assistentes de investigação que tinha de entrevistar e o esboço dos tópicos a explorar. Da lista inicial de trinta e dois assistentes de investigação local colaboraram apenas vinte e um: alguns assistentes da lista já nem moravam na cidade.

## A Investigação

Nos países colonizados o termo “investigação” está intrinsecamente ligado ao imperialismo e ao colonialismo europeu. L.T. Smith sugere que a própria palavra é uma das mais ofensivas no vocabulário mundial dos indígenas:

Está implícito num dos maiores excessos do colonialismo, nas maneiras como o conhecimento sobre as pessoas indígenas foi recolhido, classificado e depois representado no Ocidente (1990:1).

A investigação é qualitativa em muitas, senão em todas as suas formas: observação, participação, entrevistas e etnografia transformaram-se numa metáfora para o colonialismo, para o conhecimento colonial, para o poder e para a verdade. Smith explica o funcionamento da metáfora da seguinte maneira:

A investigação quantitativa e qualitativa é científica. A investigação fornece os fundamentos para os relatórios e para as representações do *Outro*. No contexto colonial a investigação tinha como objetivo representar o *Outro* de pele escura ao mundo branco. As nações colonizadoras apoiaram-se nas disciplinas sociais e humanísticas, especialmente na sociologia e na antropologia, com os seus diários de notas e observações, para produzir conhecimento sobre mundos estranhos no estrangeiro. Ao longo da história da investigação qualitativa o seu envolvimento com o projeto colonial contribuiu grandemente, para que se tenha transformado numa palavra ofensiva (1990:1).

No países colonizadores a investigação é normalmente vista como uma actividade técnica de alto nível que requer treino e experiência, acessível apenas a especialistas em educação, ciências e áreas profissionais relacionadas. É praticamente sinónimo do que significa ser académico e membro da academia e, portanto, usufrui da “invisibilidade do óbvio”. Actualmente, todos os ramos do sistema universitário no Ocidente, muitos ramos do governo, direito, medicina e jornalismo devem demonstrar que a sua actividade tem fundamento na pesquisa de forma a obter o reconhecimento público e o acesso a fundos de financiamento.

A pesquisa pode ser definida como a busca sistemática daquilo ainda-não-conhecido, a máquina que produz novos conhecimentos. Estes devem submeter-se a uma ética e satisfazer determinados critérios. Para saber se alguém produziu novos



conhecimentos requer uma comunidade de avaliação, geralmente preexistente, vocacional e especializada. Esta comunidade é considerada competente para avaliar não apenas se um pedaço de conhecimento é realmente novo, mas se o seu produtor cumpriu os “protocolos de pedigree”: a revisão da literatura, a citação estratégica, a delineação do universo apropriado de conhecimento prévio, geralmente disciplinar. Além disso, o novo conhecimento legítimo deve de alguma forma impressionar a sua audiência principal “como interessante”. Tem de os impressionar, não só acrescentando algo reconhecidamente novo a algum conhecimento predefinido mas, idealmente, acrescentando algo interessante (Appaduray, 2000).

A investigação ocidental académica está ainda organizada em grandes e dispendiosos projectos. Existe uma forte divisão de trabalho entre investigadores de estatuto superior, que decidem o tema a ser investigado, a metodologia a ser empregue e quem escreverá o relatório final e os investigadores de estatuto inferior que entrevistam e passam questionários, codificam e analisam as suas respostas. Os primeiros são os que estão no topo enquanto os outros vivem em baixo e obtêm a informação directamente das fontes. Os que estão no topo ignoram o que se passa em baixo. Os investigadores que recolhem informação não estão geralmente muito motivados. Como resultado disto, a informação recolhida em grandes pesquisas não tem um alto grau de fiabilidade. Contudo, nenhum estudo de estatística, por mais sofisticado que seja, poderá detectar as distorções e falsificações introduzidas por informações erróneas (Srinivas, 1979). Não é estranho que sabendo-se isto exista tão pouca investigação etnográfica sobre o sistema de investigação? Talvez porque a pesquisa é a perspectiva que tomamos normalmente como estudiosos para descobrirmos algo, torna-se especialmente difícil usar “a investigação para entender a investigação”. Por isso pode ser útil explorar antropologicamente esta qualidade omnipresente da investigação como uma “prática estranha e maravilhosa que transformou o intelecto ocidental”. Exploremos então a “prática estranha e maravilhosa” dos cientistas ocidentais em Banaras.

### *Os Peregrinos Acadêmicos*

Peregrinos acadêmicos somos nós, todos aqueles que nos deslocamos a locais “consagrados” pela ciência para fazermos em seu nome as nossas investigações sobre temas que nos interessam ou que estão em “moda” na produção de conhecimento científico.

Chegam a Banaras todos os anos cerca de 30 estudantes universitários e investigadores ocidentais. Vão para aprender sânscrito, hindi, bhojpurí, estudar filosofia, dança ou música clássica indiana, ou para fazer investigação científica. Os acadêmicos são na maior parte jovens entre os 20 e os 35 anos. As investigações que levam a cabo estão no âmbito de trabalhos de fim de curso, doutoramento ou projectos mais alargados de educação, saúde ou despoluição do ambiente. Na voz dos assistentes:

A maior parte não vem à Índia para a conhecer ou participar nela com a sua vida. Em vez de falar com pessoas, conhecê-las como indivíduos e embeberem-se no sentido da vida no terreno, grande parte dos investigadores está apenas preocupado em recolher os seus dados, a sua matéria prima. É como se estivessem num centro comercial. Estão aqui em negócios. Vêm recolher a sua matéria prima e depois correm de volta a casa para ser manufacturada para o consumo de académicos ocidentais. A matéria prima da Ásia do Sul será transformada em melhores empregos e um estatuto social superior” (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Janeiro de 2004). “Os americanos vêm com o resumo de um projecto de investigação, as entrevistas já preparadas, o trabalho todo programado ao milímetro porque não podem perder tempo”. O que querem mesmo é poupar tempo. Pagar a um assistente é barato para eles, mesmo sabendo que podem ser enganados com dados inventados e dinheiro cobrado. (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

O estudante de doutoramento não pode pagar ao seu assistente a mesma importância que um professor, que pode pagar a vários assistentes para lhe efectuarem o trabalho de campo. É muitas vezes o responsável pelo projecto o autor do texto final, mas o trabalho etnográfico propriamente dito é realizado pelos assistentes locais. É de certo uma outra manifestação do binómio de oposição entre “trabalho de campo” e

“trabalho de secretária”. Porém, com períodos tão curtos para a investigação etnográfica é difícil um investigador fazer de outra maneira. Não se pode envolver. Se o faz corre o risco de deixar passar o prazo concedido pelas instituições científicas. Não há sequer tempo para o investigador se inteirar do mundo em que vivem as pessoas que estuda, conhecer as suas regras e práticas sociais para que as relações sejam mais harmoniosas e simétricas. Mesmo quando dominam muito bem a língua, os investigadores continuam a necessitar de assistência para entender expressões coloquiais.

Os investigadores hospedam-se em locais que os acolhem há décadas, na zona Sul entre Assi e Bhelupura. O mais antigo é o Amar Bhavan, literalmente, o edifício da imortalidade, no cruzamento de Assi, pertencente à Fundação Sankat Mochan. A Universidade de Wisconsin-Madison tem um centro para o programa “College Year in India”, conhecido por Wisconsin Programme<sup>1</sup>. Esteve situado em Bhelupura, uma zona da cidade maioritariamente muçulmana, até se mudar para Saket Nagar depois do 11 de Setembro de 2001. As novas instalações deixaram de ter quartos disponíveis para acolher os estudantes, marcando uma nova política de integração americana. Os estudantes passaram a alugar quartos ou habitações nos bairros da cidade, vivendo com famílias indianas ou sozinhos, depois de passarem a primeira semana em regime de internato nas instalações do Programa. Como explicaram duas investigadoras: “Há uma preocupação dos EUA em trazer ao Oriente a imagem de uma América do Norte mais pluralista e tolerante e sobretudo mais interessada no *Outro*”. Os coordenadores locais e estudantes do Wisconsin que contactei recusaram-se a dar qualquer informação por considerarem uma “intrusão nos assuntos do programa”. Tinham ordens para não divulgar qualquer informação desde o 11 de Setembro. Virendra Singh (2003) disse-me que esta recusa já tinha acontecido anteriormente duas vezes. Uma delas foi logo a seguir ao 11 de Setembro em que alguém fazia um vídeo sobre as instituições americanas porque o número de estudantes que vinham para a Índia era 800 e 2000 para a Europa. É a instituição que traz mais investigadores a Banaras. Muitos dos seus alunos voltam mais tarde para fazer pesquisa para os seus doutoramentos. Os investigadores

---

1 — Para maior aprofundamento consultar

[https://www.studyabroad.wisc.edu/programs/program.asp?program\\_id=84](https://www.studyabroad.wisc.edu/programs/program.asp?program_id=84) . Consultado em 22 de Setembro de 2015.

americanos estão maioritariamente ligados a centros ou institutos universitários de “South Asia Studies”.

Karlstad University<sup>2</sup>, da Suécia, instalou-se no Ganga Mahal, um palacete virado para o Ganges no cimo da ghat com o mesmo nome, na continuação da Assi Ghat. Foi cedido pelo Maharaja de Banaras desde 1994. Tem colaboração directa com a Banaras Hindu University e promove o intercâmbio de “professores convidados”. Viajam anualmente para cidade 10 a 15 estudantes suecos, por períodos de 3-4 meses, para realizar projectos nos mais variados temas e ficam alojados no palacete. Tal como a Wisconsin University recebe alunos de outras universidades norte americanas, a Karlstad University também tem acordos com outras universidades suecas.

Heidelberg University tem realizado projectos de investigação em Varanasi desde 1978. Os projectos relacionaram-se inicialmente com questões de arquitectura religiosa e mapas de percursos peregrinatórios. Porém, mais recentemente os projectos incidiam sobre temas de saúde e de abastecimento e utilização dos recursos hídricos. O centro da Universidade na Índia situa-se em Nova Delhi: “Alumni Indien” (HAIN) é uma iniciativa para todos os alunos da universidade que trabalham na Índia e países cercanos. Tem como objectivo promover o intercâmbio cultural, académico, científico e social e igualmente manter os alunos actualizados sobre o desenvolvimento destes países da região sul da Ásia. O Instituto de Estudos do Sul Ásia da universidade é reconhecido como um dos melhores centros de investigação interdisciplinar e ensino.

Mais recentemente surgiu a Fundação Italiana, coordenada por um casal indiano-italiano nas galis paralelas ao Ganges, perto de Dasashvamedh ghat e Godaulia. Esta instituição acolhe intelectuais italianos, da Europa em geral e norte-americanos.

Om Prakash Sharma e Virendra Singh, até metade dos anos 90, eram as referências que os investigadores levavam quando chegavam a Banaras. Desde os anos 70 assistiram e ensinaram hindi a tantos académicos que se tornaram personagens

---

2 — Para maior aprofundamento consultar <http://sasnetold.eu/education/south-asia-related-studies-taking-place-karlstad-university.html> . Consultado em 22 de Setembro de 2015.

“lendárias” da investigação em Varanasi. Ambos davam referências de pessoas locais para assistir ou ensinar hindi se eles mesmos o não podiam fazer.

Com o aumento do fluxo de investigação e consequente procura e oferta de trabalho como assistentes de investigação local, na viragem do século o Wisconsin Program começou a organizar encontros entre estudantes e assistentes locais no início do ano lectivo. Estas pessoas locais são treinadas e especializadas em *assistentes de investigação* com subespecializações entre eles, formando uma rede de serviços locais para apoio à investigação. A rede teve início nos anos 70 e os grandes pioneiros foram Jonathan Parry do departamento de antropologia da London School of Economics e os seus assistentes de investigação Om Prakash Sharma e Virendra Singh, professor de hindi. Como pioneiros têm um destaque relevante neste trabalho e as suas identidades reveladas. Ambos fazem parte de um modo ou de outro da biografia académica dos investigadores em Banaras.

### **Jonathan Parry, Om Prakash e Virendra Singh**

Jonathan Parry<sup>3</sup> (1943-), por sugestão de Edmund Leach, solicitou uma bolsa para trabalhar na Índia, onde realizou trabalho de campo em várias partes e à cerca de vários tópicos diferentes. O seu ritual de iniciação antropológica para o doutoramento foi em Kangra, uma área rural do estado de Himachal Pradesh, nos Himalaias, onde se concentrou nos temas antropológicos clássicos de casta, parentesco e casamento. O local foi sugerido por M.S. Srinivas e esteve no terreno dois anos. Como ele próprio diz, “qualquer indianista da sua geração fez carreira intelectual enquadrada na teoria de Dumond” sobre a substancialidade da casta e a questão da hierarquia.

Parry necessitou de um intérprete e pediu apoio ao American Peace Corps<sup>4</sup>, que nessa década estava espalhado por quase toda a Índia e empregava pessoas locais que

---

3 — Para mais detalhes sobre a biografia pessoal e académica do antropólogo ver as entrevistas que deu ao antropólogo Alan Macfarlane [http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/parry1\\_fast.htm](http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/parry1_fast.htm)

4 — Foi um projeto de John F. Kennedy lançado em 1961 pela Universidade de Michigan. O projecto desafiou estudantes a servir o país e a causa da paz, trabalhando e vivendo em países em desenvolvimento. Oferecia oportunidades únicas aos estudantes a todos os níveis. Incentivava-os a

treinava para trabalharem nos seus projectos de desenvolvimento local. Om Prakash Sharma (1941-2011) foi o jovem local que lhe indicaram para o ajudar. Omji iniciou aqui a sua carreira de assistente de investigação e terminou cerca de 40 anos depois, contratado a tempo parcial pela Karlstad University como coordenador do Centro de Estudos em Banaras. Poucos anos após concluir o doutoramento, Parry empenhou-se num longo projecto na cidade de Banaras<sup>5</sup>. Pesquisou várias comunidades de "especialistas sagrados", de uma forma ou de outra preocupados com o "negócio" dos rituais funerários relacionados com a disposição do cadáver, o destino da alma, e a purificação dos enlutados. A sua atenção centrou-se na organização social e económica dos especialistas religiosos que apoiam os peregrinos e nos que realizavam os rituais de morte. Faz uma descrição bem fundamentada da teologia popular em Banaras, revelando imediatamente a criatividade intelectual e cultural envolvidas neste tipo de trabalho, e também a ganância e a arrogância que muitas vezes o motiva. Os artigos exploram ainda os temas do simbolismo e das ideias cosmológicas empregues nos rituais de morte, a forma como os especialistas envolvidos nesses ritos são remunerados e suas implicações nas teorias antropológicas de troca. Parry, seguindo a tradição académica da altura, influenciada pela indiologia, construiu a sua narrativa com dados etnográficos e descrições textuais.

Quando chegou a Banaras teve inicialmente a assistência de Virendra Singh, que trabalhava também para o “American Peace Corps” como professor de hindi. Foi ele que lhe ensinou hindi e o assistiu no início da investigação mas, como “não estava disposto a passar dias encerrado a recolher os dados estatísticos necessários”, sugeriu que pedisse a Omji que viesse uns meses fazer esse trabalho. No prefácio ao seu livro, Parry resume a colaboração dos assistentes em cinco linhas:

A quantidade e a qualidade dos dados que consegui obter e o prazer do trabalho de campo em si, foram enormemente reforçadas pelas extraordinárias capacidades de ensino da língua e assistência na investigação que recebi de

---

envolverem-se no serviço enquanto prosseguiam os seus estudos. Era possível combinar o trabalho no Peace Corps com o trabalho académico ou então receber uma bolsa para estudar depois de terminar o trabalho de campo ao serviço do P C.

5 — O projecto teve o apoio do “Social Research Council” inglês e da London School of Economics. O material etnográfico foi discutido nas várias palestras dadas pelo autor na Universidade de Rochester num ciclo de Conferencias em memória de Morgan.

Virendra Singh e Om Prakash Sharma. Tiveram ambos um papel de colaboradores genuínos no projecto deste livro, embora a responsabilidade das suas deficiências seja apenas minha (Parry, 1994:XX).

Numa entrevista sobre a sua biografia académica ao antropólogo Alan Macfarlane<sup>6</sup> refere-se às várias pessoas que ao longo do seu trabalho de campo o ajudaram:

“Trabalhei com essas pessoas que se tornaram amigos pessoais e tinham interesses intelectuais verdadeiros, embora não fossem educados em termos formais. Foram fundamentais na etnografia que fui capaz de obter”.

*Morte em Banaras* tornou-se um clássico, a par de *Banaras: The city of Light*, para os académicos em peregrinação à cidade. O seu último trabalho de campo na Índia focou também operários da cidade siderúrgica de Bhilai, na região Chhattisgarh de Madhya Pradesh.

### **Om Prakash Sharma (1941-2011)**

Omji, como todos nós investigadores o tratávamos, nasceu em Himachal Pradesh, onde assistiu Parry no estudo sobre Kangra. Tinha como educação formal o ensino secundário. Mudou-se para Uttar Pradesh em 1977 para continuar a assistir o mesmo antropólogo no seu projecto em Banaras. Não recebia “um salário mensal fixo, porque grande parte era pago em géneros ou bens que a família necessitava”. Parry contou-me que o tinha convidado para sua casa em Londres, para lhe retribuir individualmente o seu empenho no trabalho e poder discutir com ele os dados, enquanto escrevia os artigos para publicação. Levou-o para o LSE, onde trabalhava nos artigos quando não dava aulas e podia assim discutir alguns aspectos e esclarecer outros. Omji colaborou nalgumas aulas de Parry na London School of Economics sobre etnografia do hinduísmo. Omji assistiu também um dos mais populares professores de estudos

---

6 — [http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/parry1\\_fast.htm](http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/parry1_fast.htm) . Consultado em 20 de Agosto de 2015.

religiosos norte-americanos David Kinsley<sup>7</sup> e outros investigadores que se tornaram professores em universidades internacionalmente conhecidas.

O meu primeiro ano de terreno coincidiu com o de outros dois antropólogos, Christopher Justice e Hillary Rodrigues. Omji assistiu-nos aos três nos primeiros meses. Apresentava-nos como seus estudantes às pessoas que nos podiam dar as informações necessárias. Hillary tinha como supervisor David Kinsley. A mim e ao Christopher apresentava-nos como alunos de Parry, porque ambos nos debruçávamos sobre o tema da morte. Na sua lógica, éramos seus estudantes. Omji considerava-se assistente de Parry e Kinsley e, portanto, nosso professor também.

Deu apoio à Karlstad University desde 1987, quando organizou pela primeira vez uma viagem de estudos ao Nepal para alguns professores da universidade. Tinha assistido Marc Katz<sup>8</sup> enquanto este viveu em Varanasi para a investigação de doutoramento. Em 1995, quando a Universidade abriu o centro “South Asian Studies” em Varanasi, Om Prakash ficou oficialmente como coordenador do centro. Quando Omji faleceu em 2011 o centro publicou uma nota de óbito<sup>9</sup>. Omji dizia ter um “master degree” pela London School of Economics. Este pressuposto “master” era certamente o que Omji considerava corresponder aos seus anos de experiência. De igual modo, considerava que o cargo de coordenador local do centro e os 40 anos dedicados, como ele dizia, “a orientar estudantes no terreno”, lhe conferia o título de *Doutor Honoris Causa*. Alimentou por muito tempo esse sonho que se tornou realidade na sua mente: chegou mesmo a dizer-me que lhe iam enviar o diploma.

Numa outra ocasião, mostrou-me o mono de um livro de fotografia sobre Banaras da autoria de um fotógrafo holandês<sup>10</sup> cuja capa tinha uma foto de Omji vestido de branco, a rigor, de curta-pajama e cuja legenda dizia: Pandita Om Prakash Sharma, professor de Sânscrito na Banaras Hindu University.

---

7 — Faleceu em 2000. Foi director do Departamento de Estudos Religiosos da Universidade de McMaster. Foi autor de vários livros sobre o Hinduísmo e a Deusa na Índia.

8 — Professor de História das Religiões na Karlstat University.

9 — <http://sasnetold.eu/content/karlstad-university-contact-person-varanasi-passed-away.html>.

Consultado em 3 de Outubro de 2015.

10 — Lamento não ter registado o nome do autor nem o título exacto do livro, que todavia quando o vi era apenas um protótipo.



Numa curta viagem de peregrinação moderna ao périplo sagrado da cidade, conduzida pelo “especialista da BHU” Rana Singh, um seu assistente contou que, durante os muitos anos em que Omji viveu em sua casa, pensou que ele era assistente na LSE e estava em Banaras para orientar e acompanhar investigadores no seu trabalho.

### **Virendra Singh (1949- )**

Nasceu no Rajistão e licenciou-se em Filosofia e Ciência Política pela Universidade de Allahabad. Desde os anos 70, ensinava hindi no “American Peace Corps” em Varanasi, até começar a ajudar investigadores ocidentais. Foi fazendo carreira sobretudo como professor de hindi. Casou-se e levou a família para a cidade. Foi contratado como tutor de hindi para o “College Year in India” do Programa da Universidade de Wisconsin-Madison. Todos os anos ia aos EUA leccionar três meses de iniciação à língua aos alunos que iam para Varanasi. Ensinava também investigadores, estudiosos, diplomatas, músicos, etc., em aulas privadas. Singh também trabalhou como assistente e tradutor para pesquisadores, usando Braj, Avadhi, Bhojpuri e textos medievais sobre assuntos como música folclórica, morte e morrer, drama indiano e religião. Se ouvir um estrangeiro falar num hindi correcto em Varanasi (ou para o caso, em qualquer lugar), pergunte-lhe quem foi o professor e provavelmente vai ouvir, “Virendra-ji!”. É conhecido pelo seu estilo de ensino rigoroso, completamente centrado no aluno. Tem como lema pedagógico que os problemas de aprendizagem não se devem ao aluno mas compete sim ao professor perceber as dificuldades do aluno e desenvolver estratégias para a sua dificuldade específica. Lembro-me que eu cometia sistematicamente o mesmo erro com algumas estruturas gramaticais. E uma ocasião, perguntou-me como se dizia na minha língua, o que o ajudou a perceber a minha dificuldade e a ajudar-me a ultrapassá-la. Usa muitas vezes metáforas e até situações humorísticas da vida, que relaciona com as estruturas gramaticais do hindi, ajudando a sua assimilação. Dá aulas em casa onde somos também acolhidos pela família. Eu costumava ter aulas de conversação com a filha mais velha, Kashika Singh, que é presentemente instrutora de hindi no “Visconsin programme”.

### Os Assistentes de investigação

Nos últimos 25 anos, os assistentes de investigação são maioritariamente recém- mestrados da “Banaras Hindu University”. Estão, por isso, mais familiarizados com a investigação. Geralmente são jovens à procura do primeiro emprego, pessoas em dificuldades financeiras ou com negócios que faliram. Souberam do “novo tipo” de trabalho por familiares ou amigos que estão em contacto com os investigadores ocidentais. Há quem vá directamente ao Amar Bhavan porque ouviu dizer que viviam lá “cientistas ocidentais que precisavam de ajuda para os seus projectos e pagavam bem”. Os assistentes envolviam-se na recolha de dados, segundo as instruções do investigador, mas ficavam de fora da sua análise e interpretação. Acumulavam uma variedade de conhecimento impressionante que os valorizava no mercado de trabalho científico ocidental. Os seus salários eram pagos à hora ou mensal e baseados na experiência adquirida, no domínio da língua inglesa e no tipo de investigação realizada.

A investigação ocidental colocava os assistentes numa situação que os leva a questionar a sua própria cultura de uma forma nunca antes imaginada:

que coisa maravilhosa, mas que coisas tão interessantes sobre a minha própria cultura. Ao princípio estava muito interessado e fazia as minhas próprias perguntas, pois achava que a investigação era também minha, uma vez que se tratava da minha própria cultura; mas a investigadora parou-me, dizendo que as perguntas eram dela, e no final deixar-me-ia fazer perguntas” (Anón. 5, assistente local de investigação, Varanasi, Nov. 2003).

Os assistentes de investigação actuam como tradutores e peritos da sua própria cultura local e têm, deste modo, um papel importante e crucial na construção do conhecimento produzido pelos cientistas sociais.

Os assistentes são pagos para conversar com outras pessoas. Vão com o investigador para interpretar as suas perguntas e as respostas do informante. Acabam por aprender muito sobre a sua própria sociedade e cultura. Os mais velhos não parecem tão entusiasmados com este trabalho (Anón. 2, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

O assistente de investigação é uma ferramenta que o investigador necessita mas que gostaria de dispensar (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Nov. 2003).

### **A profissionalização dos assistentes**

Os acordos verbais e amistosos dos anos 90 deram lugar a contractos escritos com discriminação de funções, deveres e honorários. Os pagamentos mensais foram substituídos por pagamentos à hora ou por tarefa. A noção de “tempo é dinheiro” estava já enraizada nos assistentes. A experiência de trabalho era o que mais pesava nos honorários estabelecidos do assistente. Porém, alguns pagamentos de serviços a assistentes faziam-se de acordo com o estatuto social na comunidade e não com a experiência ou qualidade do trabalho. Num trabalho comparativo que envolvia muçulmanos e hindus, os dois assistente que faziam cada um dos lados não eram pagos igualmente porque um deles tinha um estatuto social mais elevado, embora fizessem o mesmo trabalho.

O assistente apresentava-se ao investigador com um “make-up” profissional: um curriculum com o tempo de experiência e temas investigados, ao qual juntavam cartas de recomendação. Deixavam no final do contacto um cartão profissional. Em dez anos era perceptível um esboço de carreira que se iniciava como assistente de investigação, ascendia a professor de hindi e o passo seguinte era ficar ligado a uma das instituições académicas estrangeiras.

### **Rentabilização do conhecimento**

Os dados recolhidos pelos assistentes de investigação constituem um verdadeiro banco de dados na sua memória sobre a cidade e o hinduísmo. Estes dados circulam entre outros investigadores através dos assistentes que, por sua vez os rentabilizam. Porém, os investigadores não se sentem confortáveis com a situação. Pressupõem desde o início que há uma espécie de sigilo implícito. Reagem negativamente quando descobrem que os dados foram partilhados. Os assistentes são proibidos de o fazer;

porém, na sua opinião o conhecimento também lhes pertence. Não só porque pertence à sua própria cultura, como porque, foram eles que recolheram a informação.

Outra forma de rentabilização do conhecimento é visível na troca de informação por notas de 100 rúpias. Durante o trabalho de campo nas ghats crematórias fui confrontada com o pedido directo de dinheiro por alguns dos trabalhadores em troca de informação com a lógica: “vai escrever um livro, então tem que partilhar os lucros connosco”. Partilhei esta experiência com Parry, até pela dificuldade de lidar com ela, e essa não tinha sido a sua experiência. Era nitidamente uma consequência do aumento da investigação em Banaras. Mas o pedido de dinheiro por parte dos informantes não será certamente estranho à oferta de algumas notas em troca de informação por parte de certos investigadores:

Uma vez fui entrevistar de novo um pandita porque a investigadora necessitava mais dados, mas o pandita estava já cansado de ser importunado e disse-me que não tinha tempo. Voltei sem os dados e quando expliquei à investigadora o que se tinha passado, ela, para meu espanto, tirou uma nota da carteira e disse-me: volta lá e dá-lhe 100 rúpias. Pensei que era uma ofensa para o pandita mas foi maior ainda a minha surpresa quando lhe mostrei a nota e ele disse que por aquela quantia não podia dar muita informação” (K. Mohan, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

### **A Relação entre investigador e “assistente local de investigação”**

O investigador é o tal “gajo rico” que mantém a dissimetria da relação entre investigador e assistente. Mas será que há mesmo dissemetria?

Ser amigo de um ocidental pode ter muitas vantagens como, por exemplo, um maior estatuto social. Há interesses materiais: convidado a ir ao estrangeiro; receber presentes ocidentais: no passado eram relógios, agora telemóveis. Eu próprio recebi um Swatch” (P. Chakrabarti, assistente local de investigação, Varanasi, Fev. 2004)

A relação tradicional entre poder e conhecimento na relação entre assistente e investigador apresenta algumas variações: um tem o poder económico e o outro o conhecimento ou é o veículo de acesso a ele. A relação entre investigador e assistente

local de investigação é sem dúvida uma relação de dependência mútua, mas o investigador faz o assistente crer que ele, como recebe dinheiro tem de fazer tudo de acordo com aquele que paga. É exemplo disso o investigador que perde o controlo da entrevista por não conhecer a língua e impõe ao assistente que pare, com o argumento autoritário de que é ele quem “paga e, por isso, quem define as regras. Os assistentes de investigação eram constantemente tratados como subordinados, em posição de inferioridade e de cumprir ordens. “Obreiros culturais” que fazem o “trabalho sujo”, a etnografia que os investigadores ocidentais não querem fazer.

### **A metáfora de 11 de Setembro.**

Creio que a maioria dos investigadores que vêm à Índia são como os Estados Unidos, e os assistentes de investigação locais são, de um modo geral, como o Paquistão. Da mesma forma que os EUA sabiam ou suspeitavam do envolvimento do Paquistão com grupos terroristas, que jurou destruir, a maioria, senão todos os investigadores que vêm de fora, estão convencidos que os indianos enganam todos os estrangeiros. Assim como os EUA necessitaram da ajuda do Paquistão para a sua “war on terror” na Ásia do Sul, e teve de suportar tão perigosa aliança, também os investigadores estrangeiros não têm outra alternativa a não ser usar locais como assistentes de investigação. Pois, mesmo que estejam seguros do seu hindi, não podem garantir uma total compreensão, pelo facto de o hindi coloquial de Banaras os ultrapassar. Só um nativo os pode guiar através deste “campo de minas”. Os investigadores estrangeiros sabem isto, mesmo sabendo que são enganados com dinheiro, informação ou simplesmente traduções enganosas. Tanto os EUA como os investigadores estrangeiros partilham do mesmo sentimento de impotência, porque, embora sejam ambos poderosos (um pelo seu poderio militar, o outro pelo seu desafogo económico), são totalmente ignorantes em termos de conhecimento local. Ambos adorariam poder passar sem os seus “aliados” ou “amigos”, mas são obrigados a tratá-los de luva branca.

(V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Mar. 2004 )

### **Para uma ética das relações sociais científicas**

As relações entre assistentes e investigadores são em geral amistosas e cordiais exteriormente, e algumas resultam mesmo em longas e profundas amizades. Não obstante, os assistentes sentem-se desconsiderados pelos investigadores quando a “prática da distância científica” impõe que não sejam receptivos aos convites que os informantes e assistentes lhes fazem.

Se por acaso os convidamos para nos visitarem, estão muito ocupados. Se os visitamos para os cumprimentar ou saber se necessitam de ajuda, ficam muito incomodados. Informam logo que quando necessitarem de ajuda nos chamam e arranjam maneira de se verem livre de nós o mais depressa possível (N. Gupta, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

Os investigadores sentem estas visitas como um abuso e até falta de etiqueta social. O assistente sente-se ofendido porque, segundo a sua prática e regras sociais: “não se pode receber alguém em casa sem lhe dar atenção. Isso é um insulto”. Muitos dos problemas e mal entendidos entre assistentes e investigadores deve-se ao desconhecimento que estes últimos têm das regras sociais da cultura indiana e em particular da vida em Banaras.

O investigador preocupava-se pouco em tomar consciência das diferenças das práticas e dos valores sociais das pessoas que ia estudar. Muitas vezes nem se apercebia que ofendia as pessoas.

Os académicos deviam tentar aprender etiqueta social da zona que querem estudar. Devem em particular tomar consciência que por serem brancos, terem dinheiro e educação, nada lhes garante que sejam bem vindos à porta de toda a gente. Devem respeitar as pessoas locais, os seus preconceitos, costumes e horários” (N. Gupta, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

## Ética da Alteridade

Na universidades de Heidelberg os investigadores que vão para a Índia recebem lições de comportamento social. As regras locais são sempre tão variadas que saber o comportamento adequado no dia-a-dia é fundamental para o desenvolvimento da investigação.

Devia haver uma prévia preparação mental antes de se chegar aqui. A minha experiência pessoal diz-me que a maioria dos investigadores sofre uma enorme decepção quando as coisas não acontecem de acordo com o seu plano. Por vezes, o problema é que vieram aqui para trabalhar sobre algo específico e vêm-se submersos no geral. Há muita informação com a qual têm de lidar e que transcende os limites do seu trabalho teórico. Outro problema é que as pessoas vêm com ideias fixas e encontram uma situação totalmente diferente daquela que imaginaram. Ficam extremamente confusos. Outra situação é a dos académicos que aqui vêm e não conseguem encontrar informação suficiente para o projecto no qual pretendem trabalhar. Tem sido para mim sempre muito interessante observar a reacção das pessoas com quem trabalho, quando surge uma dificuldade. Existe a desilusão, a depressão e por vezes mesmo uma completa mudança da personalidade. Uma pessoa gentil pode tornar-se num selvagem total quando os planos para a sua investigação caem por terra. Os académicos deveriam vir aqui preparados para serem flexíveis. Falem com os vossos orientadores de antemão e façam-nos compreender que se as condições aqui proverem que o projecto planeado é irrealizável, não podem ser penalizados por isso e que possam mudar de direcção a meio do caminho. Preparem-se para ser educados pelo “field”. Assim, será muito mais fácil do que tentar manipular a Índia com as vossas expectativas. Desta forma, o vosso trabalho terá uma maior hipótese de ser autêntico porque será mais provável que descrevam o que viram e não apenas o que esperavam ter visto. Assim, evitarão muita angústia mental. (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

Para o investigador, torna-se essencial conhecer as rotinas diárias dos banarsis. Se vai a casa de alguém na altura errada pode não conseguir uma boa entrevista ou não ver o manuscrito de que anda à procura. Pela manhã as pessoas podem estar a comer ou a fazer *puja*. À tarde as pessoas dormem a sesta. O horário muda de acordo com as estações do ano. No Verão, em Banaras, as pessoas começam a trabalhar quando o Sol nasce até às 12h e depois ao final da tarde quando o Sol se

põe. No Inverno, começam o dia o mais tarde possível e terminam as suas obrigações sociais cedo pela tarde. É necessário ter tudo isto em consideração” (S. Varma, assistente local de investigação, Varanasi, Mar. 2004).

Antes de começar o trabalho de campo é fundamental pedir o apoio das pessoas locais para conhecer as regras de relações sociais e não partir do pressuposto que as suas formas e normas de socialização são as únicas ou melhores que as dos indígenas. Saber juntar as mãos e dizer *namastê*, ou que é necessário descalçar os sapatos antes de entrar na casa de alguém ou num templo, não é suficiente (Anón. 4, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

A posição de poder e/ou de superioridade do investigador ocidental vê-se revertida quando se tem que se relacionar com pessoas que os vêm como *engrezis*, “gente branca que embora com dinheiro não tem princípios”. O colonizador é visto muitas vezes como um intocável por causa das suas práticas. Muitos estrangeiros não estão acostumados ao reverso da discriminação e ficam chocados que tal possibilidade possa ocorrer, como na seguinte situação em que o investigador foi com o seu assistente entrevistar um sadhu: “Tentámos apresentar-nos mas ele imediatamente perguntou em perfeito inglês: Você é vegetariano ou não vegetariano? Come carne?” O investigador admitiu que comia carne e o sadhu recusou-se a falar com ele. Outro investigador tentou entrevistar um *brahmacharya* versado na récita de um texto importante sobre a deusa Durga. Tentou várias vezes e em todas foi mandado embora juntamente com o assistente. Alguns dias depois entenderam a razão quando comiam num restaurante perto do local onde se fazia a récita. O *brahmacharya* estava a dar um discurso e dizia que odiava o Ocidente e as pessoas ocidentais.

O desconhecimento das regras sociais resulta em “falta de respeito pelos informantes e pela sua cultura” quando por exemplo:

“Os investigadores não estão conscientes que muitas pessoas se sentem ofendidas e enfadadas quando eles se aproximam de um espaço onde se está a realizar um ritual e entram por ali adentro. Muitas vezes, as pessoas não dizem nada por educação ou, se lhes pedem licença, dizem que sim mas comentam depois que não gostaram. Muitas vezes, o “sacerdote” que realiza a cerimónia e os participantes do ritual não gostam mesmo nada da presença do investigador. As pessoas não gostam de ser



questionadas durante a realização de um ritual ou de uma festa. Vi investigadores tentar impedir pessoas de seguir o seu caminho quando terminam o ritual. Não têm consciência que as pessoas depois de um ritual têm coisas para fazer ou que estão ansiosas de ir para casa. É melhor aguardar, deixar as pessoas ir para casa, e fazer as perguntas depois!” (K. Mohan, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

É bom fazer marcações de entrevistas com antecedência mas não se pode ficar desiludido nem considerar uma falta de respeito se quando se chega para uma entrevista há outros convidados. Nos nossos valores culturais não se pode mandar embora alguém que nos vem visitar porque outra pessoa também está para vir. Aqui as pessoas não avisam antes de visitar, aparecem e mesmo que alguém tenha marcado um encontro ou uma entrevista não tem a exclusividade por isso”. Todas as visitas merecem o mesmo respeito e consideração. Não existe a ideia de quem chega primeiro ou marcou primeiro. Numa loja por exemplos todos os clientes são atendidos ao mesmo tempo. Quando lhe acontecer encontrar outro convidado em casa, sente-se simplesmente, converse um pouco e marque outra hora ou outro dia para voltar. Se forçar a entrevista perturba a atmosfera do momento” (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Janeiro 2004)

### **Ética da privacidade enquanto ética da alteridade**

Onde começa e termina a privacidade de um investigador ou de um assistente quando estão no terreno? Têm privacidade quando estão no terreno? Numa etnografia até onde pode ir o antropólogo? Quais os limites impostos pela privacidade?

O espaço da privacidade é criado a partir dos parâmetros culturais do investigador. Os investigadores sentem-se incomodados e com a privacidade violada quando os assistentes os visitam sem estar agendado nem necessitarem dos seus serviços. Sentem-se igualmente incomodados quando durante uma visita o assistente observa com curiosidade uma folha escrita, um livro pousado na mesa, umas fotografias deixadas na prateleira de uma estante ou uma carta recebida e acabada de ler deixada

em cima de uma mesa. Discuti estas situações muito comentadas entre os investigadores com alguns assistentes e percebi que o sentimento de incómodo ou violação da privacidade dos investigadores advinha da sua crença de que há coisas em sua casa que considera pessoais e mesmo estando expostas não devem ser observadas sem o seu consentimento. Para os assistentes era óbvio que se estava exposto podiam ver e satisfazer a sua curiosidade.

O “incómodo” do investigador, por ver a sua privacidade devassada ou introduzida num projecto de investigação, fica ainda mais interessante com a constatação da diferença de perspectivas acerca da “vida privada das pessoas” entre os investigadores e os seus assistentes locais.

As três jovens mulheres assistentes contaram como se tinham sentido “usadas e traídas” por outras mulheres investigadoras.

A psicóloga-antropóloga americana com quem trabalhei usou dados da minha vida pessoal para juntar aos dos outros sujeitos de estudo” como se eu fosse “um objecto de estudo (S. Thakur, assistente local de investigação, Varanasi, Fev. 2004).

Concluindo, disse:

“Fez-se minha amiga e depois utilizou o que lhe contei. Quando manifestei o meu descontentamento e lhe disse que não era honesto, respondeu-me que nunca me tinha dito que eu não fazia parte do estudo, pois todas as pessoas com quem se relacionava faziam parte do estudo” (S. Thakur, assistente local de investigação, Varanasi, Fev. 2004).

Embora a assistente de investigação, também ela uma académica, achasse o estudo interessante, recusava-se a considerar a sua vida privada como objecto de estudo. Aceitar-se como possível objecto de estudo, seria perceber que o estudo da sua vida privada lhe possibilitaria a integração de toda uma “matrix de percepções, apreciações e noções” (Bourdieu, 1977) hindus, sobre as quais não tinha reflectido, porque as tinha por adquiridas. O encontro do outro em si-mesma podia ser transformado em conhecimento à cerca outro. A a psicóloga-antropóloga americana tornou em conhecimento sobre o outro um acontecimento que a assistente, enquanto informante, não reconhecia como passível de conhecimento, por se tratar da sua vida privada, e

desconhecer que também ela era objecto de estudo. Impõe-se no percurso da pesquisa que os investigadores encontrem os traços característicos da noção de privacidade. Estas situações colocam-nos perante a desigualdade entre a nossa concepção de vida privada e a sua aplicação quando se trata de tomar a vida privada de outras pessoas como objecto de estudo. A primazia e privacidade do conhecimento que cada um tem sobre si-mesmo torna quase impossível alcançar conhecimento sobre as outras pessoas. Se o conhecimento que tenho sobre mim enquanto pessoa não pode ser alvo de estudo por parte de outra pessoa, mas o conhecimento que os outros têm sobre si-mesmos pode ser usado para eu os conhecer, estou então a considerar o primeiro superior ao segundo, porque só me pode pertencer a mim e não pode ser alvo de conhecimento público. É pois justo aceitar que as pessoas que se estuda tenham direito à privacidade que reivindicam.

### **A Investigação Ocidental retratada pelos assistentes “subalternos”**

#### **A mercantilização da Investigação: “tour bus scholarship”**

Em Banaras, o sistema de investigação ocidental contemporâneo, reflectido no envolvimento polimórfico entre investigadores e assistentes insere-se num contexto mercantil. A necessidade cultural ocidental enquanto investigação científica gerou uma oferta intelectual de trabalho: os assistentes de investigação local que eram pagos para recolherem a informação, frequentemente avaliada pelos próprios informantes em dinheiro a receber em troca. A qualidade e a extensão da informação pode depender da quantia que o investigador está disposto a pagar para encontrar material para escrever um livro ou artigos académicos.

Os investigadores que vêm numa atitude puramente comercial querem encontrar material sobre um assunto específico para publicar um artigo ou um livro. Não estão nada interessados em obter toda a informação. Não se querem envolver, querem apenas o suficiente para a sua história. Outros são semi-comerciais. Também querem publicar alguma coisa mas estão interessados o suficiente para se envolverem de uma forma limitada de acordo com o seu tempo. Mas mesmo com estas pessoas permanece uma orientação consumista. Podem estar envolvidos com

um tema mas é sempre algo que querem possuir e não olham a meios para o conseguir. Não percebo porque pessoas gananciosas não se dedicam a outros negócios mais lucrativos. Honestamente, integridade e paciência deve fazer parte da investigação, não o negócio. A academia não devia permitir este tipo de atitudes. Os académicos sérios têm já problemas bastantes para se preocupar. (P. Chakrabarti, assistente de investigação local, Varanasi, Fev. 2004).

Actualmente os investigadores olham com desprezo para os empreendimentos comerciais do colonialismo e a produção dos orientalistas, sem se aperceberem de que eles próprios estão envolvidos numa aventura muito semelhante. Enquanto examinam de perto os pressupostos britânicos não se questionam sobre os seus próprios pressupostos, que cabem exactamente na mesma categoria. Os académicos parecem estar envolvidos no que eu chamo ‘tour bus scholarship’ (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

Estão sempre com pressa, preocupados em cumprir horários, em ver aquilo que vieram para ver e depois voltar para casa em segurança com as suas histórias e os seus souvenirs. Podem vir e viver aqui meses, comer a nossa comida, sobreviver sem papel higiénico, etc., mas nunca se integram realmente no ritmo de vida daqui. As suas mentes permanecem no ar condicionado do conforto ocidental. Vêm tudo através de um sistema académico de pensar. Confiam totalmente nos seus manuais académicos, a bagagem que trouxeram consigo para os ajudar a interpretar o que vêem. Os livros ocidentais sobre a Índia são considerados autoridades sobre o assunto. Foram-lhes atribuídas bolsas e eles são obrigados a produzir investigação de acordo com as suas propostas. Estas seguem um modelo definido pelos peritos nas suas áreas. Procuram pormenores na paisagem indiana que se integrem no seu esquema teórico, que por sua vez correspondem a descrições encontradas nos manuais. Isto leva a uma série de problemas interessantes (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

Este retrato etnográfico do carácter consumista da investigação é semelhante ao de Barnett (1997), em “University Knowledge in an Age of Supercomplexity”, quando argumenta que o conhecimento é uma mercadoria com valor económico e político na sociedade moderna actual, ela mesma construída a partir do conhecimento científico. Os diplomas dos graus académicos têm um valor no mercado de trabalho e com a

massificação do ensino universitário as universidades transformaram o conhecimento em consumo.

### **Questões cruciais da investigação ocidental em Banaras:**

O problema fundamental é os investigadores não estarem conscientes da sua própria percepção apreendida nas universidades ocidentais. Olham para os professores com sucesso no ocidente como a única autoridade do conhecimento sobre o Sul da Ásia. Embora os académicos, hoje em dia, olhem o conhecimento produzidos pelos orientalistas na época colonial como um conhecimento incompleto e tendencioso, não se apercebem que o poder ocidental está ainda em curso e continuam a descrever a Índia de acordo com modelos de conhecimento ocidentais. Os primeiros orientalistas podem ter distorcido a tradição indiana por terem visto nos panditas brâmanes uma autoridade sobre a cultura indiana, mas a situação hoje em dia é bem pior. Em toda a Índia as pessoas, desde os Panditas aos Dalits, são considerados simplesmente matéria prima acessível a preços baixos para os académicos ocidentais. Indianos, independentemente da extensão dos seus estudos e dos seus e discernimento, não são considerados autoridades se o seu pensamento não corresponder ao que foi aceite e validado pela comunidade académica ocidental. A ideia base dos académicos ocidentais parece ser a de que o conhecimento académico indiano consiste em descrições exageradas e escritas pobremente. Isto, juntamente com a atitude de superioridade ocidental dá a ideia de que todo o resto da população indiana é incapaz de um pensamento coerente. Parece por vezes que os académicos têm “mentes curtas” (P. Chakrabarti, assistente local de investigação, Varanasi, Fev. 2004).

### **Crença nas credenciais académicas**

Trabalhei durante algum tempo com uma investigadora e pensei que a poderia conduzir às pessoas mais informadas de Banaras sobre o tema da sua investigação. Eu sou a quinta geração Banarsi e sei bem quem é quem aqui. Um dia, esta académica pediu-me para a ajudar a preparar uma recepção a um convidado especial. Quando lhe perguntei quem era o convidado especial, disse-me que era

um professor da universidade local. Agora, todos aqueles que são alguém em Banaras sabem que este professor, que não é um banarsi, não era a melhor pessoa para a ajudar na sua investigação. Contudo, do ponto de vista ocidental, este professor tinha todas as credenciais e era-lhe dada uma importância muito maior do que a outros mais cultos mas locais, sem nenhum grau académico.

O que aconteceu no final, é que este professor universitário, depois de ajudar esta investigadora tentou “roubá-la”, usando os seus dados. O que a maioria dos banarsis poderia ter fornecido sem nenhum custo a alguém que merecesse, era encarado por aquele professor como uma posse, algo que pode ser roubado ou vendido na forma de um livro. Estava completamente embebido em uma atitude ocidental relativamente ao conhecimento. A superficialidade de ambos, tanto do investigador na sua total confiança nas credenciais académicas, como o professor indiano com a sua ideia de conhecimento com um preço e uma etiqueta, tenho eu visto repetidamente em muitos académicos ocidentais.” (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

Os assistentes locais académicos acusavam os investigadores ocidentais de construir o seu conhecimento à custa do deles. Esta ideia de conhecimento como propriedade parece não ser uma característica específica dos investigadores ocidentais, como salientam alguns assistentes, mas sim uma expressão de como o “conhecimento” é concebido pelas instituições académicas.

### **Superioridade ocidental ou superioridade académica?**

A insistência de académicos ocidentais numa produção privada de artigos e livros como um indicador de sucesso académico, é claramente um reflexo da cultura ocidental.

Custa-me ver académicos que vêm de tão longe a tão grande custo envolverem-se em investigações e partirem, retirando delas apenas uma imagem imaginária que poderiam ter construído perfeitamente nas suas bibliotecas em casa. É também para mim incrível observar pessoas inteligentes que pretendem ser peritos nos seus assuntos depois de uns meses, talvez um ano, de trabalho de campo. Enlouquece-me ver estrangeiros que se comportam de uma forma superior,

julgando que sabem tudo sobre um aspecto de Banaras por terem lido textos de autoridades e por estarem aqui a trabalhar. Vivi toda a minha vida em Banaras e sempre fui um curioso observador do ambiente que me rodeia, contudo nunca me atreveria a imaginar que eu pudesse ter o total conhecimento de algum aspecto de Banaras. Grandes santos, poetas, eruditos em sânscrito, filósofos, especialistas em rituais que viveram as suas vidas e deixaram os seus corpos em Banaras, até ao último momento sentiram que havia ainda tanto a aprender com Banaras, uma cidade rica em cada aspecto da existência humana, em história, cultura, tradição e em transformações sociais. Isto não significa que eu não admire o esforço sincero de alguns académicos em compreender e documentar elementos da vida aqui (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

A ganância do investigador sobre o seu tema não se enquadra na verdadeira procura do conhecimento. O valor de um tema é visto pelos académicos ocidentais apenas em termos de vendas e moda na cena do mundo académico. Não pelo seu valor intrínseco, no seu próprio contexto.

Outro ‘aspecto distorcido’ da cultura ocidental é a aceitação de textos como uma evidente autoridade. Este problema surge de duas formas:

1) tendência para aceitar os livros académicos mais recentes e que se tornaram mais populares como modelos e a última palavra sobre um assunto. Como se estivessem nos píncaros de todo o conhecimento acumulado e fossem por isso um guia superior. Vi isto acontecer em muitas ocasiões. Um académico vem aqui, observa um evento, e pensa saber tudo sobre o assunto por ter já consultado um livro de uma “autoridade”. Por ter lido este livro, coloca-se imediatamente numa posição de superioridade. Se um informante local lhe conta outra história, ele pensa que este informador está errado ou mal informado. Os académicos acreditam que tudo aquilo que aprenderam em universidades ocidentais e nos ditos livros é a melhor e mais completa informação, e aquilo que ouvem aqui é material em segunda mão. Por exemplo, trabalhei com uma investigadora ocidental que estava a fazer um trabalho sobre a deusa Vindiachal. A académica ouviu referências ao *Autsanasa Purana*, um texto específico sobre esta deusa e a descrição geográfica da zona de Vindya. Nunca tinha ouvido falar deste texto até chegar aqui. Tanto quanto ela sabia, nunca tinha sido traduzido em inglês, ou mencionado por outro académico. Por isso, até ver o manuscrito original, estava bastante desconfiada da existência de um tal texto, e das suas citações feitas por algumas das pessoas entrevistadas durante o trabalho de campo e contidas em “mahatmyas” sobre a

deusa. Ela pensou que as referências ao texto eram uma fabricação das pessoas locais para validar as suas informações. Uma das situações mais infelizes surge quando os ditos livros de autoridade, num determinado assunto, estão cheios de erros ou se provam tendenciosos. O acadêmico chega com os livros que leu e que formaram a base da sua percepção. Olha para a realidade e pretende que esta corresponde à sua versão da verdade. Existe a tendência para ler as interpretações desta verdade recebida e negar a validade de tudo o que possa ser contraditório à sua imagem pré-defenida” (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

As teorias com que vamos para o terreno são esquemas cognitivos que funcionam como filtros, deixando apenas ver o que já está representado na mente e não no seu exterior, que pode ser interpretado de tantas maneiras quanto maior for a capacidade do cientista de se colocar em diversas perspectivas.

Trabalhos anteriores de outros investigadores podem servir para debilitar seriamente a capacidade de observar o presente. Isto tem sido um problema com todos os académicos com quem trabalhei. Isto leva a uma propagação e amplificação de informação errónea porque o académico se recusa a ver o que se passa na realidade à sua frente. Por exemplo, vários académicos vieram a Banaras para estudar o conflito hindu-muçulmano. De acordo com a informação que receberam, consideram que conflito é a definição da relação entre hindus e muçulmanos em Banaras. Quando lhes mostraram a indústria da seda, que representa uma cooperação entre hindus e muçulmanos há séculos, não estavam de todos interessados em rever as suas convicções prévias. Não viram esta indústria como um sinal de cooperação e duvido que alguma vez a tenham mencionado nos seus trabalhos. As suas atitudes estavam estabelecidas à priori. Outro facto que foi apresentado aos académicos interessados neste conflito foi a popularidade e a importância dos Saris de Banaras. Em toda a Índia estes saris são peças dignas de serem usadas especialmente em casamentos. Se o conflito hindu-muçulmano fosse assim tão profundo, porque razão dedicariam os muçulmanos os seus corações e economia a fazer saris para os hindus, e porque razão dariam os hindus tanto valor a saris feitos por mãos muçulmanas? Os académicos nunca encontraram uma resposta para esta questão e por isso menosprezaram-na. Não encaixava nas suas ideias de comunalismo. Este tema é



muito popular actualmente nos temas do actual programa académico da Ásia do Sul, mas é apenas um. O que é mais perturbador nesta situação, na qual as pessoas procuram provas de comunalismo, é o facto de as pessoas envolvidas neste tipo de actividade serem intelectuais com a responsabilidade de dar à sociedade uma imagem real e não baseada em propaganda dos meios de comunicação, dos políticos e dos seus governos” (M. Kumar, assistente local de investigação, Varanasi, Nov. 2003).

O comunalismo (conflito entre comunidades religiosas) em Banaras está descrito desde o séc. XIX e foi trabalhado por um investigador dos estudos sobre alternidade, Pandey (1989), em “The Colonial Construction of ‘Comunalism’: British Writings on Banaras in the Ninethen Century”. Durante o trabalho de campo, eu própria vivenciei algumas vezes estes conflitos, que eram imediatamente estancados com ordens de recolher obrigatório. Vivendo num bairro onde mais de metade da população é muçulmana, foi muito curioso perceber que o conflito iniciava-se algures fora da área onde viviam muçulmanos e que as relações de vizinhança se mantinham amistosas. Os vizinhos com quem discuti o tema não davam muito importância ao assunto, como se fosse algo que acontecia por vezes e a que chamavam “rumores” para criar problemas, pagos por alguém.

Os académicos deveriam examinar porque são populares determinados temas. São os temas populares porque perpetuam uma imagem negativa da Índia? O Ocidente já não se considera superior ao Oriente?! Se é posto ênfase em temas negativos, mesmo que seja para os desaprovar, não obrigará isto a uma alienação do que é positivo numa cultura? Os intelectuais falham por vezes em ver que os seus temas foram já decididos por outros académicos, por percepções. Incorreções e concepções erradas têm já uma longa história e estão enraizadas profundamente” (Anón. 7, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004)

Outro aspecto da perspectiva académica baseia-se na total confiança nos textos. Não são apenas os trabalhos de intelectuais ocidentais. O problema de informação baseada em textos, podemos dizer, remonta até aos Vedas. O problema remonta a trabalhos realizados nas ultimas décadas por investigadores colonizadores e pelas primeiras traduções dos textos, e finalmente pelos textos eles mesmos. Felizmente, certos académicos começam a acordar para o problema com os textos, mas existe

ainda a tendência para dar prioridade especial a um texto sobre outros tipos de prova. Textos como *Manusmriti* são um elemento da minha vida, mas é um entre outros. A autoridade que se concede a textos antigos sobre assuntos modernos ou passados não é necessariamente merecida. A sociedade está em permanente mutação. Se recuarmos ao tempo em que os textos foram escritos, verificamos que os rituais descritos foram já, hoje, provavelmente ultrapassados. Práticas culturais levam tempo, muito tempo a serem desenvolvidas e mais ainda a serem codificadas. A codificação não significa que a prática se tornou estática. Embora práticas e rituais em geral se tenham codificado no período épico, à medida que o tempo passou, os textos continuaram alvo de reverência, mas não porque correspondessem a uma realidade quotidiana. Os primeiros acadêmicos ocidentais viram estes textos como uma descrição da religião e práticas hindus. Foram traduzidos, muitas vezes mal traduzidos e mal interpretados por acadêmicos ocidentais. A investigação na Índia nas últimas décadas tem largamente seguido a tradição de se basear em textos e absorve, por isso, muita informação errada baseada em investigações passadas. A informação não textual e a tradição popular têm sido largamente ignoradas. Um livro ocidental que tem sido referência para muitos acadêmicos com os quais tenho trabalhado descreve os rituais de morte em Banaras de acordo com os textos antigos e, negligencia totalmente as práticas rituais não bramânicas. Estudantes que vêm estudar a morte em Banaras ficam surpreendidos por não encontrar a descrição que leram em livros” (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

Também durante o meu trabalho de campo sobre a “modernização da tradição da cremação em Banaras” experienciei situações anedóticas. Tomei na altura consciência das diferenças entre o hinduísmo idealizado nos textos, transmitido pelo meu professor de Sânscrito durante as aulas, e o Hinduísmo transmitido pela minha experiência etnográfica.

Na segunda estadia em Banaras, visitou-me um casal amigo português; um deles era profissional das ciências sociais. Nessa altura estava profundamente imersa na cultura indiana: estudava sânscrito e hindi, frequentava o mestrado em Sociologia indiana. Estava na fase do entusiasmo e tinha a civilização indiana profundamente idealizada. Durante as longas conversas que mantínhamos, observei-me a defender a superioridade da cultura indiana relativamente à grega. Profundamente influenciada

pelo brâmane que me ensinava Sânscrito e me falava da Índia como o berço de toda a civilização.

Uma manhã percorremos as margens do rio a pé. No meu papel “de guia turístico”, repetia as ideias e representações etnográficas que me foram transmitidas pelos textos de Parry, onde: “em Banaras ardem corpos 24h por dia, sem parar”. Ironia das ironias, fiquei em estado de perplexidade —naquele dia nenhum corpo ardia nas ghats crematórias como aprendera com Parry.

Num curto espaço de tempo tomei consciência, não só do Hinduísmo idealizado, mas que os textos científicos reproduziam, em muitas situações, os textos clássicos da cultura indiana. Os estudos de Parry sobre *Death in Banaras*, 1994, realizados na década de 70, sofreram a influência de Dumont. Combinam a perspectiva textual da investigação antropológica com os dados etnográficos. Os dois primeiros artigos assumem a sua ligação à Indilogia nas epígrafes. O conhecimento que o antropólogo transmite da realidade social está, assim, “contaminada” pela perspectiva textual dos seus transmissores: os brâmanes, os informantes principais do antropólogo. Caixeiro (1994) mostra que estas descrições são estranhas a muitos banarsis, que não usam sequer os serviços dos sacerdotes brâmanes que informaram Parry. As mudanças sociais e históricas são relegadas para um segundo plano, uma vez que se tinha como lente a ideologia hindu fixada pelos indilogistas nos textos clássicos. A importância social destes textos, como o próprio assistente afirma, é pouco relevante na vida social quotidiana, frequentemente desconhecida ou até mal-vista. Durante praticamente uma década de longos períodos a viver na cidade e a socializar com outros investigadores, é notório que apenas os investigadores davam importância aos textos. Fuller (1984) acentua o mesmo. Estes textos “antigos”, como o próprio Parry (1985b) revela, podem ser escritos no próprio dia, tal como ele observou numa visita a Ayodhya. A importância e a evidência da influência destes estudos na representação etnográfica são sublinhados por Veer (1997), ao fazer uma auto-crítica da sua própria perspectiva no estudo sobre os panditas de Ayodhya (um centro de peregrinação também ao Norte da Índia) e uma crítica aos estudos de Parry sobre os sacerdotes ritualistas de Banaras.

Outro exemplo de dar mais crédito ao que está escrito do que aquilo que se passa na realidade do cotidiano é o caso de “um trabalho acadêmico recente realizado sobre deusas tendo como referência o livro *Devimahatmyaya* que fala apenas sobre deusas, deixando de fora todas as deusas não bramânicas, as quais têm a sua identidade independente. Estas deusas podem ser de uma origem mais antiga que as proeminentes deusas bramânicas, mas os acadêmicos consideram-nas adaptações recentes de deusas bramânicas, ou simplesmente as ignoram. Por vezes, parece que aquilo que está realmente a acontecer nas ruas da Índia, no cotidiano, numa sociedade em constante mudança, é de pequeno interesse para os acadêmicos, talvez porque a realidade é muito mais difícil de agarrar que um texto” (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programe e assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

O estudo dos textos pode ser difícil, mas mais difícil ainda é apreender uma cultura viva. A reverência aos textos é ainda uma tendência dos acadêmicos. Alguma atenção a textos antigos é louvável, mas uma excessiva atenção leva a uma falta de interesse por aquilo que é na verdade a Índia, o que está realmente a acontecer aqui e agora, o que é realmente importante para a presente geração de seres humanos na Índia (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

Descrições standards de práticas rituais feitas por observadores “furtivos” ou descrições retiradas de textos antigos não representam a realidade da vida aqui. Isto é por vezes uma desilusão para os acadêmicos. Tem sido uma ideia do Ocidente de que a Índia é lenta em mudar. Contudo, embora possa não ser visível para estes acadêmicos, a mudança é constante. Por exemplo, quando trabalhei em conjunto com um académico ocidental começámos por procurar a feira *Lota-banta Mella*, que vinha mencionada em vários livros sobre Banaras. Lembrava-me destas festas da infância mas quando começámos á procura desta *lota-banta*, descobrimos que já não existia. Assume-se que práticas hindus, festas e rituais são antigos e estáticos, e este é um caso que mostra como em poucos anos uma tradição pode ser negligenciada e desaparecer. São pessoas vivas que fazem as festas acontecer, que mantêm as tradições vivas que constituem a cultura. Frequentemente, os académicos procuram uma festa, um ritual, uma prática, e ignoram as pessoas, tratando-as como peões movidos numa rede fixa de tradição (K. Mohan, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

### **Sugestões dos “subalternos”**

Como poderia a investigação abandonar o seu lado mercantil e evitar o “tour bus scholarship”?

Não posso oferecer muitas sugestões no que diz respeito ao mercantilismo. Este é um problema causado pelo sistema universitário ocidental que exige aos académicos a produção de artigos populares. Se os académicos querem ter sucesso têm que entrar no jogo. Penso que, por vezes, a ambição e o estatuto pessoal leva o melhor deles. Os académicos podem ter consciência do sistema competitivo no qual se inserem. No entanto, podem arriscar uma maior humanidade com eles mesmos, e alguma humildade, alguma empatia para com as pessoas que estudam. Esta é a melhor forma de evitar o “tour-bus scholarship. Quando os investigadores chegam para o trabalho de campo, têm que sair do “tour-bus”. Podem ter sido bem treinados no pensamento contemporâneo e em metodologias de investigação sobre um assunto, mas isso não faz deles especialistas sobre a vida na Índia. São especialistas apenas no seu contexto ocidental académico. Quando vierem aqui, que tentem ser o mais humilde possível —alguém que quer aprender. Há muitas armadilhas na vida académica que podem ser evitadas. Devem conseguir ter em mente que estão numa situação em que não ocupam a posição de comando, nem as suas ideias são as predominantes. É necessário respeitar e responder a uma sociedade, em vez de tentar acomodá-la a si e ao seu projecto. Só então se poderá dar o primeiro passo na direcção de um verdadeiro envolvimento com a situação local (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

### **“If Time is Money, let’s talk” ou “If they do not know they make up”**

*Os ocidentais têm a neurose do tempo. É a doença ocidental do stress, a pressão do tempo no corpo e na mente em vez de um tempo que se expande e se descomprime. A vossa noção de história é linear, a nossa é cíclica.* Um “diagnóstico psiquiátrico” feito por Bhanu Mehra, um pensador e médico patologista indiano. Para os norteamericanos, o tempo é aquilo que têm de mais dispendioso como testemunhará qualquer

um deles que tenha de usar os serviços de médicos, dentistas e advogados. Para eles o “tempo é dinheiro verdadeiro”. “Numa sociedade orientado para o lucro, o tempo é um bem precioso e até escasso. Corre rápido como o rio de uma montanha e para beneficiar da sua passagem é preciso movimentar-se também muito rápido. Por isso os norte-americanos são pessoas de acção e não suportam ficar parados” (Lewis, 2006:53).

O investigador ensina aos assistentes e às pessoas com quem trabalha o valor económico do tempo: *tempo é dinheiro*. Os assistentes de investigação passaram a sobrevalorizar o seu tempo porque aprenderam na sua experiência de investigação com estrangeiros “que o tempo é muito caro”.

“Nenhum indiano se lembraria de ver o tempo como uma coisa que custa dinheiro. Para nós o tempo é viver”. Agora em Banaras existe um outro tipo de negócio: o negócio do tempo. O raciocínio dos banarsis que se relacionam com os estrangeiros é: “tenho tempo mas não tenho dinheiro, tu não tens tempo mas tens dinheiro”, então vamos lá falar. O assistente é pago para fazer um trabalho de qualidade. Mas investigador e assistente não partem das mesmas categorias. Cada um tem valores de tempo e qualidade de trabalho diferentes.

Alguns investigadores ficam tão “obcecados” pelas suas próprias agendas e são tão pressionados pelo tempo que fazem para eles mesmos programas muito rígidos. Querem ter tudo planeado de antemão, marcam nas suas agendas várias entrevistas e encontros por dia com horários rígidos, como fazem na sua cultura de origem. “Alguns são tão insistentes que até interrompem as pessoas na sua puja matinal. As pessoas sentem-se ofendidas com este comportamento. Ser tão rude e desajeitado numa cultura na qual se tenta obter respostas, não resulta em seu benefício. Obterá apenas respostas para se verem livres de si e muitas vezes respostas sem sentido, e não aquelas que quer obter. São no entanto respostas apropriadas para os académicos de “tour-bus” que não têm tempo para ser delicados. Não se dão cursos de comportamento nas universidades” (R. Partak, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

Os investigadores não têm noção alguma da realidade na cidade. Programam o dia ao milímetro de acordo com a agenda e a experiência ocidental do tempo necessário para fazer determinadas tarefas. Dão instruções ao assistente do que ele deve fazer num dia.

Por exemplo, fazer um determinado número de entrevistas e tirar fotocópias. Ao contrário do Ocidente, as pessoas em Banaras não programam os dias. Podem até ter dito que recebiam o investigador e o assistente num determinado dia mas não lhe dão exclusividade. Se surge outra visita, é recebida, ou, se o entrevistado tem qualquer outra coisa a fazer, sai de casa. Resulta muitas vezes que o investigador não consegue nem o número de entrevistas nem de tarefas programadas. Pode acontecer a entrevista não ter lugar porque há outras pessoas presentes ou o entrevistado saiu para resolver assuntos pessoais que considera mais importantes. Certo assistente tinha sido instruído para tirar fotocópias no caminho para as entrevistas, e não o havia podido fazer porque faltou a electricidade. Em Banaras, desde pelo menos o final dos anos 80, há dois períodos durante o dia em que há cortes de eletricidade, e não existia ainda o sistema de fotocopiadoras selfservice. Para indignação do assistente, quando voltou das entrevistas sem fotocópias e explicou à investigadora que não havia electricidade, ela deu largas à sua frustração. “Não tens cabeça para pensar? Deixavas o livro para fotocopiar antes das entrevistas e recolhia no regresso”. Parece simples, mas a lógica em Banaras é outra. “As fotocópias só se fazem na presença do cliente”. A investigadora não aceitou a forma local de relação com os clientes nas lojas de fotocópias. “Isso não faz sentido nenhum nem é eficiente. Na próxima vez diz que essa atitude é má para o negócio. Têm que fazer as fotocópias enquanto há electricidade e não é o cliente que tem de ir quando há electricidade”, conta o assistente (K. Mohan, assistente local de investigação, Varanasi, Nov. 2003).

A educação que se recebe nas universidades despreza a cultura que o investigador estuda. Alguns investigadores ficam absolutamente horrorizados quando se apercebem de que há apenas algumas casas de banho ocidentais e duches quentes em Banaras. Assim como muitas outras coisas das quais não estão conscientes e para as quais não estão preparados psicologicamente. Os seus próprios pressupostos e preconceitos turvam-lhes a visão. Os seus problemas em ajustar-se às condições com as quais se deparam leva-os a criar uma ideia negativa do local e esta visão negativa revelar-se à nos seus trabalhos de formas variadas” (P. Chakrabarti, assistente local de investigação, Varanasi, Fev. 2004) ).

**Preconceitos e “problemas de gênero”**

Uma das expressões mais caricatas destes preconceitos surgiu um dia quando um acadêmico perguntou a outro qual era o tema do seu trabalho. O investigador respondeu que estava a trabalhar sobre a poesia de Ravidas, pertencente à casta Chamar considerada na literatura antropológica como intocável. O outro investigador respondeu numa atitude muito condescendente: “Oh, estás a trabalhar sobre esse tipo de gente.” Outros académicos vêm as tensões entre Hindus e Muçulmanos como indicador de “uma sociedade retrógrada”.

Um dos assuntos de tensão entre investigadores e assistentes refere-se ao problema do género. “Os académicos vêm aqui e querem condenar todos os aspectos da sociedade indiana em relação às mulheres. Têm uma atitude extremamente negativa e não se poupam a juízos de valor. Não querem considerar os aspectos positivos das mulheres na Índia. Nem todas passam a sua vida na miséria. Existem abusos, e há coisas que deviam ser melhoradas, mas há muitas coisas boas na vida das mulheres, a que os investigadores dedicam pouco atenção. Focam-se no lado negativo e comparam sempre a posição da mulher indiana com a posição da mulher ocidental. Os aspectos negativos são exagerados e existe pouca reflexão sobre os problemas da mulher ocidental moderna. Por exemplo, a dificuldade de criar uma família sozinha que tantas mulheres ocidentais encaram é raramente conhecido por uma mulher indiana. Os académicos tornam-se por vezes impacientes quando um homem indiano como eu tenta explicar o lado positivo das coisas. Não têm respeito por uma cultura que produz muitos seres humanos felizes e com vidas que os satisfazem. Os investigadores deviam ser capazes de se distanciar e observar uma cultura sem produzir juízos de valor de acordo com as suas próprias ideologias. Não há razão de investir a sua raiva no assistente ou informador. É inapropriado. Enquanto no passado diferenças religiosas deram aos fanáticos coloniais uma desculpa para nos chamarem idólatras, agora temas como direitos das mulheres serve para julgamentos semelhantes. Os académicos não deveriam ser proselitistas” (Anón. 3, assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).



Conflitos de valores e práticas sociais podem manter os investigadores distantes dos seus temas, levando os seus assistentes de investigação a deixarem de trabalhar com eles por se sentirem mal tratados, como nos exemplos que se seguem:

Embora eu não seja o tema, mas o assistente do investigador, pude observar que a forma como alguns académicos me tratavam era uma reflexão de como iriam tratar o seu assunto. Os académicos queriam que eu me adaptasse ao seu programa de formas que era totalmente estranhas para mim. Geralmente tentava obedecer, até se tornar insuportável, como aconteceu com este caso: uma certa investigadora, antes de me contratar, pediu-me para assinar um contracto que me ligava a ela em termos específicos e artigos detalhados como seu assistente. Não me senti bem acerca disto desde o início. Pelo simples facto de não gostar de me considerar um empregado. Gosto de me envolver com um académico, aprender algo com ele, ser seu amigo e ajudá-lo na sua investigação. Gosto de pensar que eles partilham a sua bolsa de estudo comigo porque eu os ajudo no seu projecto e não por ser seu empregado ou servente. Porém, alguns académicos não conseguem entender isto. Querem um contracto formal. Neste caso, de acordo com o contracto, eu tinha direito a uma hora para almoço todos os dias. Se estávamos no terreno e não tinha almoçado, podia sair uma hora mais cedo. Um dia, estávamos a entrevistar um grupo de peregrinos do Sul da Índia. Dirigimo-nos ao seu local de hospedagem mas tinham saído em passeio. Quando regressaram, foram logo almoçar. Então, o investigador decidiu que eu devia ir a casa almoçar e que deveria depois regressar para a entrevista. Quando voltei, passados quarenta e cinco minutos, os peregrinos já tinham saído novamente para um passeio. Foi então que ela me mostrou a sua atitude imperialista ao comentar que o meu almoço tinha durado muito tempo. Mostrei-lhe o relógio e mesmo assim continuo a culpar-me por não ter conseguido a entrevista com os peregrinos. Esta situação tornou-se amarga e pela primeira vez na minha vida deixei um investigador a meio do seu trabalho. Decidi não trabalhar mais com ela e regressou aos EUA com o seu projecto incompleto. A imposição de uma relação tão sistemática parece-me uma maneira de os académicos expressarem a sua arrogância social. Se ela me tratou a mim com tão pouca consideração, duvido que ela tratasse os peregrinos ou o seu próprio trabalho com consideração. Ela iria tentar impor-lhes as suas normas culturais. Foi melhor ter voltado para casa” (Anón. 4, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

Noutro caso, o assistente de investigação trabalhou com a investigadora, durante oito meses. Primeiro, começou a trabalhar com ela para lhe ensinar o Hindi de Banaras e, depois de dois ou três lições ela começou a usar o seu tempo para traduzir em inglês entrevistas que tinha feito principalmente a crianças ou jovens que trabalhavam como guias turísticos. O Assistente tinha que escutar as entrevistas gravadas em cassetes e depois traduzi-las oralmente para outro gravador. Era pago 100 Rp à hora. Levava 90 minutos a traduzir uma hora de entrevista e a pedido da investigadora explicava o significado de algumas expressões coloquiais ou calão, o contexto em que eram usadas e a sua origem:

Mas em termos de tempo total levou-me entre oito a onze horas. Por isso ganhei por volta de vinte mil rupias. Durante esse tempo nunca se queixou de nada e a única coisa que fazia era pedir-me para escrever num diário as horas do meu trabalho e o dinheiro correspondente. Só mais tarde é que me disse que tinha uma bolsa de estudo da Fullbright e que tinha que lhes mostrar as contas todas. Cobrei também pelas pilhas e pela ida e volta do riquechó para lhe levar o trabalho ao seu hotel. No seu último dia em Varanasi entreguei-lhe a última cassette que continha apenas som estático – não havia nada audível. Disse-lhe que a cassette não continha nada e por isso eu não lhe podia cobrar dinheiro por isso. Dois dias depois partiu. Passado dois dias recebi um telefonema do orientador do Wisconsin Programme, dizendo que a investigadora me tinha acusado de lhe ter cobrado mais dinheiro do que ela achava justo e que havia com má fé desgravado a última cassette. Esta acusação é uma perfeita estupidez, porque se tivesse algo gravado eu podia ter feito o trabalho e ganho pelo menos 800 rp. A investigadora ameaçou denunciar-me ao director do “Wisconsin programme” se eu não devolvesse o dinheiro que tinha recebido indevidamente” (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Dez. 2003).

A investigadora sentiu-se lesada e o assistente sentiu-se difamado e ameaçaram-se mutuamente. Ela tentou reaver o dinheiro que achou ter pago a mais e difamou-o junto da instituição que o empregava. O assistente sentiu-se difamado e chegou mesmo a consultar um advogado que o informou que o caso podia até ser julgado no tribunal de

Varanasi e desafiou a investigadora a apresentar as traduções perante peritos para avaliarem a seriedade e a qualidade do seu trabalho. A partir daí o assunto ficou no esquecimento.

Noutro caso, o assistente devia fazer a tradução de um livro, que a investigadora pensava que ele havia já começado. O assistente tirou o livro do seu saco e perguntou se tinha que traduzir também a introdução; a investigadora perguntou-lhe se não havia começado a tradução. Quando o assistente lhe disse que não, tirou-lhe o livro das mãos muito irritada e disse-lhe que procuraria outra pessoa. O assistente respondeu que “não podia continuar a trabalhar com ela assim porque não estava para aturar aquele tipo de atitudes”.

Ainda em outro caso, desta vez com investigador canadiano, o assistente abandonou o trabalho por questões também ligadas ao tempo. Tratava-se de um documentário sobre um Saddhu no Norte de Uttar Pradesh e como não havia lá ninguém que pudesse fazer uma boa tradução, o investigador veio à procura de alguém em Banaras. Um estudante do Visconsin Programm indicou-lhe o assistente em causa.

No final do trabalho o tempo dispendido nunca era o mesmo para o assistente e para o investigador. “O meu relógio é um Swatch e não um relógio indiano. Começávamos com a mesma hora mas no final havia uma diferença de 5 minutos. Discutíamos porque o investigador canadiano dizia que o seu relógio é que estava certo e se ele pagava por uma hora queria que eu trabalhasse uma hora e nem um minuto a menos.” Quando isto aconteceu o assistente de investigação achou que o investigador o estava a enganar porque ele tinha o relógio consigo na mão e o assistente estava com a atenção focada no visor para poder fazer a legendagem. No dia seguinte telefonou-lhe a dizer que não queria trabalhar mais com ele, porque não tinha gostado da forma como havia sido tratado. O investigador ameaçou-o de dizer a toda a gente que ele tinha deixado o seu trabalho a meio. O assistente respondeu que não se importava mas que não gostava de ser tratado daquela maneira. Passados alguns dias o investigador telefonou a pedir desculpas e o assistente voltou a trabalhar com ele.

## Os “subalternos” em acção

*“Todos os investigadores têm métodos diferentes de trabalhar”*

Não há nenhuma maneira cardinal de realizar trabalho de campo etnográfico, uma vez que depende de inúmeros factores, tais como o tema, a personalidade, a região, o contexto político e, talvez não tão frequentemente reconhecido, a coincidência. Os investigadores começam por explicar primeiro as linhas do projecto de investigação aos assistentes e as perguntas que necessitam fazer.

Vou para o terreno nas aldeias e quando voltamos escrevo uma página sobre as minha impressão do que vi e pensei no terreno. As entrevistas são gravadas e transcritas por outra pessoa e de novo traduzidas pelo assistente. Tinha sempre trabalho nas aldeias próximas porque era capaz de trabalhar com qualquer tipo de pessoa. Há assistentes brâmanes que se recusam a trabalhar com pessoas que consideram “inferiores”. A única instrução que recebi foi que parasse a meio das respostas para lhe dar conta do que o informante estava a dizer (Anón. 6, assistente local de investigação, Varanasi, Nov. 2004).

Esta questão de parar o entrevistado a meio das respostas foi colocada pela maioria dos assistente. Que faz o assistente? —agrada ao investigador ou ao pandita?

Como é que eu posso interromper um pandita? Na minha cultura isso é impensável; ninguém interrompe uma pessoa mais velha quando está a conversar. Não posso dizer: desculpe, agora espere um bocadinho porque a pessoa que me paga quer saber tudo. Tenho que esperar que acabe o seu pensamento. Não posso interromper uma pessoa mais velha e respeitável no seu próprio templo. Mesmo depois de a investigadora me dizer que era ela que me pagava e que eu tinha de parar para traduzir, não fui capaz de interromper uma pessoa mais velha e respeitada na minha cultura” (K. Mohan, assistente local de investigação, Varanasi, Jan. 2004).

## Estratégias para entrevistar

Como não tinha experiência e fiquei excitado pus-me a fazer perguntas que eu próprio achava interessante mas foi-me logo dito que não o podia fazer. Não podia interferir no raciocínio da investigadora nem na sua investigação. A primeira lição que aprendi é que não tinha voz (V. Mehra, monitor de hindi no Wisconsin Programme e assistente local de investigação, Varanasi, Mar. 2004).

“Levo um livro para o terreno sobre o tema e digo que estou a estudar o tema. Muitas vezes pensam que sou um funcionário do governo e não dão informação correcta. Argumentam que não estão contentes com o governo e por isso não respondem” (Anón. 8, assistente local de investigação, Varanasi, Nov. 2003).

Fui instruído para explicar primeiro o que estava a fazer e passar depois a visitar as pessoas muitas vezes até estabelecer uma relação. Explicaram-me que levava tempo até conquistar o coração da pessoa para obter sinceridade. Depois, ir fazendo as perguntas lentamente sem tentar fazer tudo de uma só vez. É necessário confrontar a informação obtida através de uma pessoa com a que se obtém de outra. Fazer as perguntas sem sugerir as respostas. Descrevo tudo sem ver se está certo ou errado. No trabalho de campo com o investigador, eu entrevistava e ambos tomávamos notas. No final, consultávamos os registos, descrevíamos, e ouvíamos enfim as gravações. Tínhamos que escrever tudo, mesmo que fossem palavras. Tem que se observar e ser tolerante” (O. P. Sharma, assistente de investigação local e coordenador local do centro “South Asian Studies” da Karlstat University em Varanasi, Nov. 2003).

Quando se transcreve uma entrevista deve-se dar atenção ao discurso implícito e explícito. Anotar os silêncios, as mudanças de entoação. Deve-se transcrever a gravação como se fosse uma peça de teatro para voltar a representar. Os sons e vozes à volta devem ser registados tal como o timbre e a flexão da voz dos intervenientes no diálogo. Alguns investigadores têm uma ou várias pessoas só dedicadas à transcrição. Fazia a transcrição integral das cassetes, mesmo as conversas laterais, conversas fora do contexto que surgissem na gravação. Deve se ter anotações sobre a tonalidade do discurso e das suas alterações, descrição de sons e vozes circundantes.

A importância de a transcrição ser feita por uma pessoa que assistiu à entrevista fica clara pelos dois incidentes a seguir relatados. São claros os riscos que se corre quando se transcreve uma situação à qual se tem acesso apenas pela linguagem. Da

primeira vez que pedi a outra pessoa, que não o meu assistente de investigação para me transcrever as cassetes de uma série de rituais onde estavam inclusas todas as conversas de intervalos entre as várias fases do ritual, foram transcritos apenas os mantras que eram cantados num templo de graus acima onde o ritual se passava: o transcritor seleccionou os dados de acordo com a sua perspectiva e experiências de trabalhos anteriores com outros investigadores, em que lhes interessava o que diziam os autofalantes dos templos. Achou que aquelas conversas não interessavam para a minha investigação.

### **Preparação linguística e domínio da língua.**

É extremamente importante um domínio seguro da língua da área para onde se vai estudar. É ridículo vir aqui fazer uma investigação, e só saber dizer “what”. É melhor ficar em casa mais tempo e estudar a língua melhor, ou vir aqui um ano apenas para estudar a língua. Não se concebe um especialista em Inglaterra que não saiba falar inglês. Da mesma forma, aqui não se respeita o investigador que não teve tempo ou interesse em aprender a língua de uma forma correcta. Há também problemas para os académicos que sabem o hindi standard. Quando conduzem entrevistas põem as questões em hindi standard a pessoas que falam bhojpuri ou hindi coloquial. Isto causa problemas de comunicação. Muitas vezes o entrevistado ou não compreende a pergunta, ou não quer responder em hindi erudito. Muitas vezes os investigadores insistem em repetir a mesma pergunta por não obterem a resposta que querem, e isto é muito irritante para quem está a ser entrevistado. Por isso, é preciso conhecer a língua, mesmo que seja necessário uma ajuda para a comunicação. Quando se usa um intérprete, é melhor deixá-lo fazer a pergunta, e esperar depois pacientemente que o entrevistado termine a sua resposta. É muito perturbador quando o académico interrompe insistentemente para saber o que está a ser dito e exige uma tradução imediata. Isto perturba a corrente natural da expressão e por vezes quando o fluxo é interrompido, o pensamento do entrevistado perde-se. Se se tem um bom intérprete, pode-se confiar na interpretação da resposta. É ainda melhor se tiver um gravador. Pode gravar as entrevistas e escutá-las depois com cuidado. Explique as razões das suas perguntas ao assistente e que tipo de informação está a tentar obter. Coloque as questões por ordem para que ele conduza a conversa para onde você gostaria que ela fosse.

Contudo, esteja preparado para que em todas as entrevistas a conversa se desvie por assuntos irrelevantes para o seu trabalho. Seja paciente. Nem todas as entrevistas produzirão pérolas de informação. Não seja antipático nem irritante, tentando tirar respostas das pessoas. Seja educado e gentil e é até mais provável que as pessoas o deixem falar com elas uma segunda vez” (V. Singh, ex-assistente local, ex-cordenador local de hindi no “College Year in India” do Programa da Universidade de Wisconsin-Madison, Fev. 2004).

Alguns assistentes debatem-se por vezes com o dilema de como traduzir. Como sabem que o investigador não domina a língua local, têm que decidir se traduzem o que foi dito ou o que eles pensam que é relevante para a questão do investigador e que ele gostaria de ouvir.

Os informantes não conseguem muitas vezes entender nem o interesse da investigação, nem das questões colocadas. Mas, se o investigador conseguir que o assistente e os informantes se interessem pelo seu problema de investigação, então passarão a sentir que participam na compreensão e solução do problema” (A. Pandey, assistente de investigação local, Varanasi, Fevereiro de 2004).

Espero que o meu ritual de iniciação doutoral *faça jus* ao ensinamento de Adrian Mayer<sup>11</sup> que voltei a encontrar no SOAS, em 1994, por ocasião de um seminário sobre o sistema de castas. Escutou-me sobre o a minha investigação com muita atenção e quando lhe coloquei as minhas preocupações epistemológicas da altura, disse-me: “quando no final deres o trabalho a ler às pessoas que estudastes e te disserem com um ar desiludido, ‘isso também eu podia escrever’; então, o objectivo foi cumprido e a investigação foi validada”.

---

11 — Sobre Adrian Mayer ver a nota de rodapé 41 do capítulo 1.

# CONCLUSÃO

## PARA UMA DESCOLONIZAÇÃO

### DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Descolonizando a imaginação científica







# CONCLUSÃO

## PARA UMA DESCOLONIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

### Descolonizando a imaginação científica

Descolonização deve ser um processo através do qual se muda a nossa visão do mundo.

— **NGugi wa Thiong'o**, *Decolonizing the Mind*. 1989.

O imaginário da investigação científica colonial construiu, através do Orientalismo, uma Índia autêntica, atemporal, ahistórica, colectivista, espiritual, holisticamente religiosa, com uma organização única e essencial, a casta. Em outra fase do Orientalismo, mais enraizado academicamente, surgiu também a imagem de uma Índia “degenerada”, de “gente corrupta e subdesenvolvida”, “antiga e estagnada” a necessitar de ser civilizada pelo Ocidente. Este imaginário, principalmente norte europeu, foi amplificado pelos Estudos de Áreas nos EUA, cujos centros floresceram com o apoio da Fundação Rockefeller e da corporação Carnegie depois da II Guerra Mundial. Por volta dos anos 60 e 70 a injeção de novos fundos financeiros conjuntamente com os interesses políticos permitiu o florescimento dos Estudos de Áreas nos EUA e, consequentemente, dos estudos sobre o Sul da Ásia. Os “Asian Studies” estavam instituídos na maioria das universidades norte-americanas a nível de bacharelatos, mestrados e doutoramentos, aumentando assim consideravelmente a investigação na Índia durante aquelas décadas: Banaras foi transformada num laboratório social. Desde o séc. XIX que a cidade atrai as ciências sociais por causa dos conflitos entre hindus e muçulmanos, pela influência cultural e intelectual nos movimentos nacionalistas, por ser um dos centros religiosos mais importantes do hinduísmo e um centro de peregrinação.

Porém, o panorama académico dos estudos de áreas mudou depois da queda da União Soviética. Debateram-se com uma crise de financiamento e de postos de trabalho nos departamentos. Voltaram a ser revitalizados no início deste século, após a conferência “Rethinking Area Studies” em 1998, financiada pela “Ford Foundation”. A estas circunstâncias juntava-se o facto de o modelo económico neoliberal, completamente estabelecido no mundo académico dos EUA, obrigar as instituições de pesquisa e os seus pesquisadores a competir por recursos financeiros. Os cientistas tinham de obter capital para os centros e para o seu trabalho, que passava por constantes avaliações, a fim de garantir a sua qualidade e produtividade. As investigações tinham que ser planeadas ao pormenor antes de partir para o terreno: economizando tempo e dinheiro. O período dedicado à etnografia encurtou consideravelmente. O habitual período de pelo menos um ano encurtou para três ou seis meses. O planeamento da investigação até ao mais ínfimo pormenor criava a ilusão de maior eficácia em menos tempo.

A diferença entre a minha experiência do “milieux” da investigação em Banaras no início dos anos 90 e a que tive 10 anos depois pode perceber-se olhando para o percurso dos estudos asiáticos nos EUA. No início dos anos 90 os estudos de áreas atravessavam um período de estagnação. Os académicos em Banaras vinham na altura principalmente das áreas departamentais de antropologia, ciências políticas, estudos sobre religião, filosofia, história, literatura, linguística e sânscrito, e eram oriundos do Canadá e Europa. À parte os estudantes de bacharelato que frequentavam o “college year in India” das Universidades Wisconsin e Madison, havia apenas um estudante dos EUA a fazer investigação para o seu doutoramento, na área da geografia cultural. Os outros investigadores eram do Canadá e da Europa. Na década seguinte, já no início deste séc., após “Rethinking Area Studies”, o número de investigadores graduados tinha aumentado para mais de o dobro dos cerca de quinze ocidentais com práticas científicas na década anterior. Vinham sobretudo dos programas dos vários centros e institutos dos Estudos de Áreas que vingaram na disputa com as áreas departamentais, nos Estados Unidos da América e no Norte da Europa, na viragem do século. Este crescimento teve expressão em Banaras com a implementação de mais centros locais de Estudos da Ásia do Sul. Para além das Universidades de Wisconsin e Michigan a Universidade de

Karlstad abriu um centro em Assi Ghat para receber os seus investigadores. Embora a investigação científica em Banaras continuasse a tradição dos temas religiosos, verificou-se o aumento de interesse por temas relacionados com o comunalismo, turismo, prostituição, saúde (principalmente a saúde da mulher). Este último não seria certamente alheio ao “Master of Arts in Health and Society in South Asia (MAHASSA), do “South Asia Institute”, da Universidade de Heidelberg, um dos “principais centros mundiais de pesquisa interdisciplinar e ensino”, com projectos de investigação em Banaras desde os anos 70. O mestrado permite que os alunos integrem as línguas do Sul da Ásia, a geografia e a política, no seu plano de estudos, baseando a sua tese de mestrado em pesquisa de campo conduzida no Sul da Ásia.

No início da década de 90, a maioria dos académicos ficava pelo menos um ano no terreno. A competência linguística era rudimentar no início, mas havia um grande empenho na aquisição de vocabulário e domínio da língua. Havia tempo para investigar, para viver e conviver. Socializávamos com bastante frequência e discutíamos dados, dificuldades, perspectivas e experiências. Tomávamos com frequência refeições juntos e reuníamos-nos regularmente para socializar em casa uns dos outros. Na década seguinte, o panorama era completamente diferente. Os investigadores aprendiam a língua antes de ir para o terreno mas o hindi erudito que lhes foi ensinado não lhes permitia falar nem entender bhojpury, a língua coloquial dos banarsis. Continuavam dependentes dos assistentes locais que conheciam o dialecto. Não cultivavam relações sociais e intelectuais entre eles nem com as pessoas que investigavam. Não tinham tempo nem disponibilidade para aprender regras e práticas de convívio social que facilitassem relações harmoniosas e mais simétricas. O período para realizarem a investigação era muito curto e não podiam perder tempo. A solução para o dilema estava no contracto de assistentes locais de investigação como “obreiros culturais” que faziam por um “preço muito baixo” o que os investigadores não queriam ou não podiam fazer.

Durante o processo de investigação os textos académicos tinham primazia sobre a realidade etnográfica porque os cientistas acreditavam nas credenciais académicas destes textos. A sua leitura dava aos investigadores a ilusão que possuíam toda a verdade do conhecimento e colocavam-se numa posição de arrogância e superioridade.

A investigação social na cidade inscrevia-se claramente num contexto mercantil que transformava a produção de conhecimento numa oportunidade de negócio. Os informantes com alguma frequência pediam dinheiro em troca da informação. Os assistentes trocavam o seu “tempo todo do mundo” por aquilo que não tinham: dinheiro. Recolhiam os dados brutos cautelosamente guardados e protegidos para serem depois transportados juntamente com os “souvenirs” para os países de origem e transformados em produtos sob a forma de artigos e teses, rentabilizados pelo empreendedorismo universitário para consumo de académicos e outros intelectuais ocidentais. Ao longo dos anos, os assistentes acumularam na memória uma imensa base de dados sobre os mais variados temas que se têm investigado na cidade, constituindo uma mais valia no seu mercado de trabalho. Esta informação recolhida e armazenada era partilhada mais tarde com outros investigadores que trabalhavam com os assistentes.

Banaras é uma cidade muito intensa, passível de provocar um “choque cultural” que “desorienta” o estrangeiro. Os investigadores não tinham tempo para se adaptar e conhecer a realidade do contexto onde iam pesquisar. Isso consumiria o tempo para a investigação. Tinham da cidade uma experiência de “passeio turístico”. É por isso compreensível que no actual meio académico complexo e altamente competitivo os cientistas optem por investigações tipo “supermercado” ou “tour bus schoolership”, defendendo-se de um envolvimento mais humano. O campo académico (instituições e investigadores) está numa posição de dependência e aceitação relativamente ao campo de poder (financiamentos e interesses políticos), pelo que as posições e exigências fundamentais da autonomia da prática científica e intelectual são na realidade inexistentes. O campo das ciências sociais está fortemente estruturado pelas políticas de investigação, financiamento e avaliação da investigação científica, de tal forma que a selecção dos objectos de estudo, as práticas de pesquisa, as instâncias e mecanismos de avaliação do conhecimento, bem como a sua produção e distribuição, dependem delas e não das normas do campo intelectual (Bourdieu, 2009: 56).

O cientista ocidental entra no terreno em Banaras como um estranho, e é apenas com a ajuda dos seus assistentes e “informantes”, também eles estranhos, que consegue obter conhecimento acerca deles e da sua forma de vida. A sua relação com os informantes continua grandemente assimétrica e assente em mal-entendidos sócio-

culturais. Não havia tempo para se relacionarem com eles como pessoas nem aceitar a credibilidade dos seus valores, a validade das suas emoções, o mérito das suas opiniões e o seu valor como seres humanos. Fazer isto diariamente durante o trabalho de campo requer um acto de envolvimento pessoal e de compromisso (Kimball & Watson, 1972:1). Este envolvimento requer tempo para se realizar e criar relações éticas de confiança. Porém, os desafios quotidianos para lidar com a realidade social e cultural deixavam pouca disponibilidade emocional aos investigadores para cultivarem relações. A pressão de cumprir com os requisitos e prazos académicos colocava-os muitas vezes em situação de stress e sem capacidade de empatia, ofendendo os assistentes, tratando-os como “subordinados” e corruptos. Não existia disponibilidade para a auto-observação nem para a reflexividade<sup>1</sup>. Por muito que se tenha investigado, publicado e ensinado sobre a necessidade de transformar os padrões de relação entre a ciência e as “pessoas estudadas” “não ocidentais”, em Banaras a investigação social reciclava as atitudes de poder do colonialismo científico.

Todos temos em mente que até muito recentemente a tarefa do antropólogo era caracterizada pelo estudo do *Outro* e não de nós. No retrato feito pelos assistentes de investigação local, os investigadores ocidentais, na sua prática de investigação, continuavam a fazer um estudo do “Outro” sem se observarem a si mesmos, usando a clássica “distância” na relação com as pessoas que estudavam, entre as quais estavam naturalmente incluídos os assistentes locais. Acevedo García (2015:59), na sua pesquisa e reflexão sobre os processos de construção de conhecimento dos cientistas sociais em Chiapas, comenta que no seminário, “o estado das ciências sociais na fronteira sul”, ficou evidente a dificuldade entre os participantes para refletir sobre a sua produção de conhecimento, mais concretamente sobre a construção do conhecimento, como foi concebido e como se posicionou o investigador relativamente ao seu objecto de estudo e conclui: “é mais fácil e menos problemático falar do Outro do que de si mesmo; mais fácil falar do objeto das nossas reflexões do que refletir sobre como o objeto está a ser construído e como se posiciona o pesquisador perante ele”. Esta contradição entre teoria e prática ou entre as teorias estudadas nos cursos universitários e a prática da

---

1 — Quando Bourdieu e Wacquant (1992) se referem a uma antropologia referem-se ao exercício de

investigação é certamente uma das "contradições complexas da modernidade e das suas práticas académicas associadas" (Breckenridge e Veer 1993:17).

Os investigadores ocidentais em Banaras continuavam a “introduzir” na cultura estudada as ideias e os valores modernos de individualismo liberal de tempo como uma mais valia económica, a pontualidade como sinónimo de profissionalismo, o contracto de trabalho escrito como neutralidade e protecção contra o costume local de confiança na palavra. Porém, os assistentes locais de investigação, os “subalternos”, libertos e conscientes de si e do seu self sociocultural, identificaram e denunciaram a “situação colonial” que viviam durante as suas relações de trabalho com os investigadores ocidentais. Serão realmente reactivações de padrões culturais de relacionamento colonial? É do conhecimento geral que a colonização afectou a mentalidade dos colonizados e dos colonizadores, porém Mannoni (1999) defende que ela pode conter elementos que não pertençam a uma “situação colonial”, porque as relações humanas baseadas em sentimentos de superioridade estão presentes nas mais variadas situações, não são exclusivas do poder colonial, nem de uma atitude ocidental. O autor acredita que a noção de “ser superior” é comum a todas as sociedades e culturas, que a “situação colonial” é criada sempre que um homem branco, mesmo sozinho, surja no meio de uma tribo, ainda que independente, e enquanto ele se considere rico, poderoso e imune a qualquer força mágica local, e enquanto retire desta posição um sentimento da sua própria superioridade, mesmo que seja no mais íntimo de si (1990:18). Ainda que o autor fosse influenciado por Freud e Lacan, tal como Fanon, porém esqueceu a noção freudiana de “superego de uma determinada época cultural”, que o teria certamente ajudado a perceber que o “homem branco rico e poderoso, imune a qualquer magia”, era apenas a projecção do seu próprio superego cultural. Esqueceu-se também, de aplicar a si mesmo um dos corolários óbvios e básicos da investigação social de *As regras do método sociológico* de Durkheim, cujo trabalho era já reconhecido na época em que Mannoni se dedicou à etnografia em Madagáscar. Não se lembrou que ele, tal como todos nós, formamos pré-noções acerca do mundo que nos rodeia, o que levou Fanon a criticá-lo por ter “subestimado as raízes sócio-materialistas do encontro colonial” (Nayar, 2013:38).

Como durante séculos a voz ocidental foi endoutrinada culturalmente a considerar-se a si mesma superior e o colonizado foi endoutrinado culturalmente a ver-se a si mesmo como inferior e afastado do seu próprio self sociocultural, é

compreensível que a presença do investigador ocidental “rico” acorde em ambos, assistentes locais e investigadores, a vivência inconsciente da “situação colonial”, e permita a projecção de padrões não conscientes de relações coloniais. Fannon (1961) defendeu que o trabalho de campo nestes contextos tem como característica incontornável o “neocolonialismo: a imposição de ideias e práticas de centros geopolíticos poderosos relativamente a periferias sem poder, de forma a manter sistemas de exploração e dominação”. O prefixo *neo* refere-se quer à operação contínua destes processos no presente (ao invés de um remanescente do passado colonial desaparecido), quer à sua reprodução em manifestações aparentemente neutras que mascaram o exercício da dominação, simultaneamente para os agentes bem intencionados e para os alvos “inocentes”. No contexto da investigação científica, através de relacionamentos, os agentes do neocolonialismo podem incluir cientistas e profissionais cujas intenções genuínas sejam a promoção do bem-estar humano, mas que irrefletidamente recorrem a ferramentas conceptuais que reforçam os sistemas de dominação, (Adams & Stocks, 2008), como, por exemplo, entender desenvolvimento como progresso, ou tempo como dinheiro, compreensões individualistas de bem-estar e o uso de métodos que retiram os relacionamentos do contexto social e histórico.

Apesar do crescente reconhecimento do valor e da importância de um exame atento da subjectividade e da consciência do observador, a reprodução de modelos coloniais inscritos nos processos de socialização dos investigadores eram ocultos pelas teorias que haviam aprendido. Estes processos devem ser consciencializados antes de se ir para o terreno e neles trabalhar. A reflexividade, assim como a auto-reflexividade, devem constituir dispositivos distintivos do “habitus científico” dos antropólogos e de todas as ciências sociais. Esta atitude epistemológica proporcionaria ao investigador os meios de assumir por si próprio a vigilância do seu trabalho científico. É apenas quando um cientista social está consciente do seu envolvimento que se pode distanciar e observar-se.

Ainda que seja inevitável o contexto saturado de poder em toda a etnografia, a prática da ética da alteridade dos investigadores ocidentais no terreno continuava a reflectir a dicotomia clássica entre nós, que entendemos, e eles, os outros que são entendidos. A mentalidade colonial transferida pelos investigadores nas suas relações



pessoais e de trabalho foi devolvida pelos assistentes nos relatos das suas experiências, ainda que a suposta relação de oposição binária entre o colonizador que detém o poder e o colonizado fosse antes uma relação ambígua de dependência mútua, pois o investigador necessitava do assistente local para realizar o seu trabalho.

Tal como os ocidentais, migrantes por estilo de vida, em Banaras, estudados por Mari Korpela (2010) continuavam a reciclar o imaginário colonial de uma “Índia autêntica”, os investigadores ocidentais na cidade reciclavam atitudes coloniais de poder na fórmula "tempo é dinheiro", a marca distintiva do imperialismo norte americano e da sua trindade "poder, dinheiro e conhecimento".

A repercussão das atitudes neo-colonialistas pode ser entendida pela ausência de treino académico na auto-reflexividade, ou seja, na observação do próprio self nas relações sociais desenvolvidas com a alteridade. A atitude dos investigadores ocidentais em Banaras, ao evitar ou recusar colaborar na minha investigação, perante a repentina inversão de situações em que os colocava (de investigadores passavam a investigados), podia ter sido ultrapassada se a auto-reflexividade fosse parte pedagógica dos currículos académicos da antropologia e do resto das ciências sociais. Para além da preparação teórica e das aulas experimentais sobre etnografia, investigação quantitativa, observação participante, tudo facilitaria se os investigadores se considerassem também a si mesmos parte das suas investigações, observando-se sem medos durante o trabalho de campo. O processo de investigação poderia transformar-se num verdadeiro exercício de ética com a alteridade. Encarar o *Outro* como um *outro ético* é reconhecer as suas peculiaridades e diferenças e também as suas semelhanças e equivalências. A alteridade nasce no momento de contacto com o *Outro*: identificando-o, considerando-o, valorizando-o e, acima de tudo, respeitando-o. Isto porque a alteridade enquanto estudo das diferenças e o estudo do *Outro* implica que um indivíduo seja capaz de se colocar no lugar do outro, numa relação baseada no diálogo e valorização das diferenças existentes.

A consciência das atitudes coloniais na prática científica ocidental passa pela educação dos investigadores nas instituições académicas. É necessário desconstruir em seminários o enraizamento cultural da mentalidade colonizadora ocidental. Embora esta desconstrução abunde, disseminada por vários estudos, os investigadores não

reconhecem essa atitude em si-mesmos. A informação intelectual em si não é a mesma coisa que auto-reflexão. “Os nós antigos e emaranhados que permeiam as nossas mentes devem ser localizados e desatados. Se restarem ainda fios disponíveis, é melhor tecer de novo qualquer coisa que se assemelhe a um pano completo com um padrão coerente, mas de modo algum homogéneo” (Minnich, 1990:55).

A psicóloga turca Aydan Gülerce deixou um aviso para as condições necessárias a um “intercâmbio intercultural genuíno”. Elas só serão possíveis quando “o Ocidente tiver obtido auto-reflexividade suficiente para evitar paternalismos, e o resto do mundo ganhar auto-afirmação suficiente para se emancipar (1996:501). Os investigadores sociais em geral deviam ter um treino especial que os habilitasse a estabelecer relações sociais desde a observação do self, durante o processo de investigação. Alsop (2002) propõe, que à semelhança de qualquer psicoterapeuta que é obrigado a submeter-se a uma psicoterapia e assim explorar toda e qualquer perspectiva da sua mente, o antropólogo devia conhecer a sua própria cultura, os desejos e as fantasias que ela proporciona. Ao explorar as suas fantasias e os seus desejos secretos, as suas ansiedades e raivas, alegrias e prazeres, o psicoterapeuta compreende e ajuda os seus clientes. Do mesmo modo, o mergulho que o cientista social efectua num determinado novo mundo cultural força-o necessariamente a ficar consciente das lacunas entre a sua “cultura ficcionada” e a que existe de facto. É forçado a ver a sua própria cultura como “diferente”. A sua sociedade torna-se, assim, um potencial objecto de estudo, pois “uma vez instituída no corpo do conhecimento antropológico, a experiência acumulada da 'diferença' torna possível a abordagem da própria sociedade do antropólogo como 'diferente’” (Pina Cabral, 1991:50).

A pedagogia crítica indígena proposta por Battiste encoraja e investe de poder as pessoas indígenas para confrontar os colonizadores e para que sejam tomados em conta os traumas da colonização. Esta pedagogia pretende transformar o “encontro colonizador”, imaginando uma sociedade pós-colonial e académica que honre a diferença e promova a cura. Descolonizar uma academia interdisciplinar e politicamente proactiva que respeite as epistemologias indígenas e procure modelos de investigação sobre seres humanos que não sejam limitados por premissas e acções positivistas e biomédicas, mas que pretendam transformar a academia e as suas salas de aula em

espaços sagrados, locais onde investigadores indígenas e não indígenas partilhem experiências e riscos e explorem modelos alternativos de interpretação e participação, agenda partilhada em conjunto num espírito de esperança e amor (2000a).

A prática das ciências sociais pode manter a colonização por meios neocoloniais ou pode descolonizar. Cada investigação social é uma oportunidade para reproduzir ou mudar. A descolonização das Ciências Sociais passa pela descolonização da educação. Isto exige que estejamos conscientes do preconceito anglo-americano e dos seus valores e efeitos sobre todos. A educação descolonizada não deve ser apenas para os estudantes indígenas, nem apenas acerca deles, mas para todos os alunos. A investigação precisa ser democratizada. A este respeito Appaduray (2000) argumenta que a pesquisa é um nome especializado para uma capacidade generalizada, a capacidade de fazer pesquisas disciplinadas sobre as coisas que precisamos saber, mas ainda não sabemos. Todos os seres humanos são, neste sentido, pesquisadores, uma vez que todos os seres humanos tomam decisões que os obrigam a fazer incursões sistemáticas além dos horizontes dos conhecimento actual.

A descolonização da imaginação envolve ambas as partes: colonizadores e colonizados, como salientou Pieterse e Parekh (1995:4) ao citar Mehrez (1991:258)

A descolonização vem a ser entendida como um acto de exorcismo para ambos os lados, o colonizador e o descolonizador. Para ambas as partes deve ser um processo de libertação, no caso do colonizado libertação da dependência. Para o colonizador, libertação de percepções racista, representações e instituições imperialistas<sup>2</sup>

É urgente descolonizar a imaginação científica para que as Ciências Sociais e Humanas continuem a contribuir para uma compreensão e bem estar da Humanidade. A crítica reflexiva aparece como uma forma de assegurar um grau superior de liberdade, no que respeita às necessidades sociais que pesam sobre o pesquisador. Para tanto é necessário uma crítica não apenas epistemológica, mas também sociológica; uma sócio-análise do espírito científico, enquanto princípio de liberdade e inteligência (Bourdieu, 2001).

---

2 — Citada por Pieterse & Parekh (1995:4).

É preciso ir além da teoria e criar ferramentas pedagógicas que induzam no cientista social um desenraizamento provocado pelo choque cultural e seja assim obrigado a ver o mundo de maneira descentrada. Pode considerar-se uma preparação para entender o “campo” que quer pesquisar, um “mergulho” no mundo que pretende compreender, um tempo prolongado dialogando com as pessoas que quer entender, um “levar a sério” a sua palavra, um encontrar uma ordem nas coisas e, depois ordenar essas coisas mediante uma escrita realista, polifônica e intersubjetiva.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo García, Marina. (2015). *Académicos e indígenas. Objeto de estudio y discursos de las ciencias sociales en Chiapas*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- Adams G., Kurtiş, T., Salter, P.S., & Anderson, S.L. (2012). "A cultural psychology of relationship: Decolonizing science and practice". O. Gillath, G. Adams, & A.D. Kunkel. (Eds.). *Relationship science: Integrating evolutionary, neuroscience, and sociocultural approaches* (pp. 49-70). Washington, DC: American Psychological Association.
- Agar, Michael. (2006). "An Ethnography By Any Other Name ...". *Qualitative Social Research*, 7(4), Art. 36.
- Alagappa, Muthiah. (2009). "Strengthening international studies in India: Vision and recommendations". *International Studies*, 46 (1&2): 7–35.
- Allen, Nicholas. J. (2000). "The field and the desk: Choices and linkages." In Paul Dresch, Wendy James & David Parkin. (2000) *Anthropologists in a wider world*, organizado por, pg: 243–57. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Alsop, Christiane K. (2002). "Home and Away: Self-Reflexive Auto-Ethnography". Forum Qualitative Sozialforschung: *Qualitative Social Research* [Online Journal], 3, 3. Consultado a 15/08/2015 em: <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm> .
- Antze, Emily C. (2011). *"They Should Stand on Their Own Feet": Mothers' Accounts of Education, School Choice and Their Children's Uncertain Futures in Varanasi, India*. A thesis submitted for the degree of Master of Arts. Graduate Department of Sociology and Equity Studies in Education. Ontario Institute for Studies in Education. University of Toronto.
- Appadurai, Arjun. (2000). "Grassroots Globalization and the Research Imagination". *Public Culture, Special Issue on Globalization: 12*(1):1-19.
- . (2003). "Knowledge, Circulation and Collective Biography". In *At Home in Diaspora: South Asian Scholars and the West*. Indiana University Press, Bloomington.
- . (2009). "The Right to Research." in *Globalization, Societies and Education*. Vol. 4 (2) July.
- . (1987). "International and area studies in India". *International Studies*, 24, 2:133–143.
- Ashcraft, W. Michael. (2002). *The Dawn of the New Cycle: Point Loma Theosophists and American Culture*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Ashcroft, B.; G. Griffiths; & H. Tiffin. (Eds). (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post Colonial Literatures*. London: Routledge.
- , (Eds.). (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.



- Assayag, Jackie; Bénéï, Véronique. (Eds.). (2003). *At Home in Diaspora: South Asian Scholars and the West*. Indiana University Press, Bloomington.
- . (2005). *Remapping Knowledge: the making of South Asian Studies in India, Europe and America (19th–20th centuries)*. New Delhi: Three Essays Collective
- Assayag, Jackie & Christopher John Fuller. (Eds.). (2005a). *Globalizing India: Perspectives from below*. London: Anthem Press.
- . (2005b). "Introduction." In *Globalizing India: Perspectives from below*. Jackie Assayag and Christopher John Fuller, 1–14. London: Anthem Press.
- Barrera-González, A. (2005). 'Towards an Anthropology of Europe: Outline for a Teaching and Research Agenda'. P. Skalník (Ed.). *Anthropology of Europe: Teaching and Research* (Prague Studies in Sociocultural Anthropology. Prague: Set Out), 3–25.
- Barrera-González, A. & Anna Horolets. (2009). "Thematic Focus: topics in Europeanist research". *Anthropological Journal of European Cultures*, 18, 2: 1–5.
- Baber, Zaheer. (1996). *The Science of Empire: Scientific Knowledge, Civilization and Colonial Rule in India*. New York: State University of New York Press.
- Balandier, Georges. (1951). "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11: 44-79. Paris: Les Presses Universitaires de France
- Barley, Nigel. (1989). *El Antropólogo Inocente*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Barnett, Ronald. 2000. "University Knowledge in an Age of Supercomplexity." In *Higher Education* 40.4: 409-22.
- Barnett, R. and Griffin, A. (Eds.). (1997). *The End of Knowledge in Higher Education*. London: Cassell.
- Basalla, George. (1967). The spread of Western Science. In *Science*: vol. 156, 375: 611-622
- Basham, A. L. (1954). *The Wonder that was India*. Calcutta: Rupa & Co.
- . (1990). *The Origins And Development Of Classical Hinduism*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bastide, R. (1970). "Pour une coopération entre la psychiatrie et la sociologie". In: *Études de sociologie de la littérature*. Bruxelles: Institut de Sociologie: 165-78.
- Battiste, Marie. (2008). "Research Ethics or Protecting Indigenous knowledge and Heritages: Institucional and Researcher Responsibilities". In Denzin, Norma; Lincoln, Yvonna; Smith, Linda. (2008). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles. Sage Publications.
- . (2002). *Indigenous Knowledge and Pedagogy in First Nations Education*. Canada: National Working Group on Education.
- . (2000). *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Toronto. UBS Press.
- Bell, F.L.S. (1934). "A report on Field Work in Tanga". *Oceania* 4:290-309.
- . (1935a). "A myth of the Origin of Death". *Mankind* 1:261-262.
- Bendix, R. (1984). *Force, Fate and Freedom: on Historical Sociology*. Berkley: Univ. of Califórnia Press.

- Berger, Peter. (2012). "Theory and ethnography in the modern anthropology of India". In *Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 325-57.
- Berger, Peter; Heidemann, Frank. (Eds.). 2013. *The Modern Anthropology of India: ethnography, themes and theory*. Abingdon: Routledge
- Béteille, André & T. N. Madan. (1975). *Encounter and Experience: personal Accounts of field work*. New Delhi: Vikas Publishing House
- . (1991). *Society and politics in India*. London: The Athlone Press.
- Beverly, John. (1993). *Against Literature*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Behar, Ruth. (1996). *The Vulnerable Observer: anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Biardeau, M. (1981). *L'Hindouisme. Anthropologie d'une Civilisation*. Paris: Flammarion
- Bloch, Maurice & Jonathan Parry. (1982). *Death & regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc J. D. Wacquant. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre. (1988). *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press, ( trad. Por Peter Collier).
- . (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press. (trad. por Richard Nice).
- . (2003). "Participant Objectivation". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9:281–294.
- . (2003). *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo, UNESP, (trad. Denice Barbara Catani).
- Brass, Paul. (1975). *Language, religion and Politics in North India*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- Breckenridge, Carol A., and Peter van der Veer. (Eds.). (1993). *Orientalism and the postcolonial predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Brody, Eugene. (1981). "The clinician as ethnographer: A psychoanalytic perspective on the epistemology of fieldwork". In *Culture, Medicine and Psychiatry, Vol.5(3), pp.273-301*.
- Burghart, R., Cantlie, A. (1985). *Religion of India*. London : Curzon Press ; New York : St. Martin Press.
- Buzard, James. (2003). "On Auto-Ethnographic Authority." In *The Yale Journal of Criticism*, 16(1):61-91.
- Caixeiro, Mariana. (1992a). "Contra uma Pornografia da Morte e por um Discurso Fenomenológico da Morte". Jornadas sobre a Morte e o Morrer "Quem de Mim é Agora", organizadas pelo Centro de Psicologia Clínica e Psicoterapias de Lisboa.

- . (1992b). "Etnografia Fenomenológica da Morte em Banaras". Jornadas sobre a Morte e o Morrer "Quem de Mim é Agora", organizadas pelo Centro de Psicologia Clínica e Psicoterapias de Lisboa.
- . (1993a). *An overview of a christian village in West Bengal: A socio-anthropological perspective*. Tese de Mestrado apresentada na Faculty of Social Sciences, Banaras Hindu University.
- . (1993b). "Quando a História se Torna Mito: estudo compreensivo de uma 'afirmação de origem' como 'estratégia de identidade', numa aldeia cristã em Bengala, Índia". Publicação conjunta das Fundações Oriente e da Fundação de Casas de Fronteira e Alorna.
- . (1995). "Quando a Modernização se Impõe: Novos modelos sócio-culturais transmitidos através da tradição". *Estudos Orientais V*, Instituto Oriental, Universidade Nova, p: 25-41.
- Caduff, Carlo. (1999). "Ethnographies of Science: Conversation with the Authors and Commentary". *Cultural Anthropology* 14, 1.
- Carrier, James G. (1992). "Occidentalism: The World Turned Upside-down". *American Ethnologist*, Vol. 19, No. 2:195-212.
- Carol, Lucy. (1977). " 'Sanskritization', 'Westernization' and 'Social Mobility': a reappraisal of the relevance of anthropological concepts to the social historians of modern India". *Journal of Anthropological Research* 33, 4:335-71.
- Casagrande, Joseph; (Ed.). (1972). *In the company of Man*. New York: Harper & Row.
- Cátedra, M.; (Ed.). (1997). *La Mirada Cruzada en la Península Ibérica: Perspectivas desde la Antropología Social en Espanha y Portugal*. Madrid: Catarata
- Cayolla, Lourenço. (1912). *Sciencia de Colonização*. Lisboa: Typographia da Cooperativa Militar, 1-2.
- Cesaire, Aime. (1972). *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Chatterjee, Partha. (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton UP.
- Chattopadhyaya, D.P. (1990). *Anthropology And Historiography Of Science*. New Delhi: ———; Lester Embree & Jitendranath Mohanty (Eds.). (1992). *Phnomenologie & Indian Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chun, A. (2000). "From Text to Context: How Anthropology Makes Its Subject". *Cultural Anthropology*, 15(4):570-595. Consultado a 10/07/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/656622>
- Clifford, James & George Marcus. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: twentieth-century ethnography, literature and art*. Harvard: Harvard University Press.
- Clifford, J. (2004). "Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska". *Current Anthropology*, 45(1), 5-30.

- Clough, Patricia Ticineto. (1992). *The End(s) of Ethnography: From Realism to Social Criticism*. London: Sages Publications.
- . (1971). *India: A Social Anthropology of a Civilization*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Cohn, Bernard. (1987). *An Anthropologist among The Historians and Other Essays*. New Delhi: The Oxford University Press.
- . (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- Coronil, Fernando. (1996). "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology*, vol. 11, 1:51-87.
- Costa, L. Neves. (2013). "Conhecer para Ocupar. Ocupar para Dominar: Ocupação Científica do Ultramar e Estado Novo". *História*. Revista da FLUP. Porto, IV Série, vol. 3:41-58.
- Dallmayr, Fred. (1991). *Life-World, Modernity and Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Dar, S. L. & S. Somaskadan. (1966). *History of the Banaras Hindu University*. Varanasi: Banaras Hindu University Press.
- Das, V. (1978). "European Research on India" *Economic and Political Weekly*, 13(18):757-758. Consultado a 15/08/2015 em: <http://www.jstor.org/stable/4366594>
- Denzin, Norma; Lincoln, Yvonna; Smith, Linda. (2008). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Los Angeles: Sage Publications.
- Devereux, George. (1978). *Ethnopschoanalysis: psychoanalyses and Anthropology as complementar frames of reference*. Berkley: University of California Press.
- . (1980). *De L'angoisse a la Méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Flammarion. Trad. do orig. *From Anxiety to method in the behavioral sciences*, por H. Sinaceur Mouton et Ecole Pratique des Hautes études (1967).
- Dirks, Nicholas B. (1989). "The original cast: power, history and hierarchy in South Asia". *Contributions to Indian Sociology*, 23: 59-78.
- . (Ed.). (1998). *Near Ruins: Cultural Theory at the end of the Century*. University of Minnesota Press.
- . (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India* Princeton: Princeton University Press.
- . (2004). "South Asian Studies Futures Past" in Szanton, D.L 2004. *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*. California: University of California Press.
- . (2015). *Autobiography of an Archive: A Scholar's Passage to India*. Columbia University Press.
- Dirlik, A. (1994). "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry*, 20(2), 328-356. Consultado a 13/08/2015 em <http://www.jstor.org/stable/1343914>
- Dumont, Louis. (1980). *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Complete Revised English ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. & Pocock. (1957). "For a Sociology of India". In *Contribution to Indian*

- Sociology*. 1. Paris and The Hague: Mouton and Co.
- Doloriert, Clair & Sambrook, Sally. (2009). "Ethical confessions of the "I" of autoethnography: the student's dilemma". *Qualitative Research in Organizations and Management*: 4(1):27-45.
- Dresch, Paul, and Wendy James. (2000). "Introduction: Fieldwork and the passage of time." Paul Dresch, Wendy James, & David Parkin. (Eds.). *Anthropologists in a wider world*, pp. 1–25. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Eck, Diana L. (1984). *Banaras: City of Light*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . (1992). "Kashi: city of All India". T. S. Madan; (ed.). *In Religion in India*, 138-155. New Delhi: Oxford University.
- Ellis, Carolyn; Tony E. Adams & Arthur P. Bochner. (2011). "Autoethnography: An Overview". *Forum: Qualitative Socia Research*, 12(1), Art. 10. Consultado a 12/08/2015 em:  
<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>
- Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton Company.
- Fabian, Johannes. (1983) *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fannon, Frantz. (2011). *Os Condenados da Terra*. Lisboa: Letra Livre
- . (2017). *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Lisboa, Letra Livre
- Faubion, James D.; Marcus, Gorge E. (Eds.). (2009). *Fieldwork is not what it use to be: Learning Anthropology Method in a Time of Transition*. Ithaca and London: Coronell University Press.
- Feyerabend, Paul. (1993). *Contra o Método*. Lisboa, Relógio d'Água. Trad do orig. *Against Method*. (1975), por Miguel Serras Pereira.
- Figueira, D.M. (1990). *Translating the Orient: the Reception of Sakuntala in Nineteenth Century Europe*. State Univ of New York.
- Fisher, D. (1986). "Rockefeller Philanthropy: And the Rise of Social Anthropology". *Anthropology Today*, 2(1), 5-8. Consultado a 05/11/2017 em:  
<http://www.jstor.org/stable/3032900>
- . (1993). *Fundamental development of the social sciences: Rockefeller philanthropy and the United States Social Science Research Council*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Friedman. J. (1992). "Myth, History, and Political Identity". *Cultural Anthropology*, 7(2): 194-210
- Frykenberg, Robert. (1989). "The emergence of Modern 'Hinduism' as a Concept and as an Institution: A Reappraisal with Special Reference to South India". Gunther D. Sontheimer and Hermann Kulle. (Eds.). *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar.
- Fuller, C. J. (1992). *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press.

- . (1993). "Cast In India Today". Comunicação apresentada no SOAS no seminário *Cast in India*.
- Gabineau, A. (1855). *Essai sur l'inegalité des races Humaines*, 4 vols, Paris: Firmin Didot Freres,
- Gadamer, H. G. (1976). *Verité et method*. Paris: Edition du Seuil (1ª ed. 1960).
- Galtung, Johan. (1967). "Scientific Colonialism". *Transition*, nº 30.10-15. Consultado a 03/04/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/2934342>
- Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. E U A: Basic Books
- . (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. EUA: Basic Books.
- . (1988). *Work And Lives: The Anthropologist as Author*. Cambridge: Policy Press.
- Gibbons, Michael; Camille Limoges; Helga Nowotny; Simon Schwartzman; Peter Scott; Martin Trow. (1994). *The new production of knowledge*. London: Sages Publications.
- Gold, A. G. (1988). *Fruitfull Journeys: the ways of Rajasthani pilgrims*. Berkley: University of California Press.
- Golde, Peggy. (1970). *Women in the Field: Anthropological Experiences*. California: University of California Press.
- Goldschmidt, Walter. (1977). "Anthropology and the Coming Crisis: An Autoethnographic Appraisal." *American Anthropologist*, 79(2):293-308.
- González, M. C. (2003). "An ethics for postcolonial ethnography". R. P. Claire; (Ed.). *Expressions of ethnography*, pp.77-86. Albany: State University of New York Press.
- Guha, Ranajit, (Ed.). (1989). *Subaltern Studies VI: Writing on South Asian History and Society*. Delhi. Oxford University Press
- Gülerce, Aydan. (1996). "Where to Place "Culture" in Psychology?". In *Theory and Psychology*, 6, 2: 344-347. Sage Journals.
- Gupta, S. K. (1985). *The scheduled castes in modern Indian politics: their emergence as a political power*. New Delhi: Munshiram Manoharlal,
- Habermas, Jürgen. (1987). *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70. Trad. do orig. *Technick und Wissenschaft als "Ideologie"* (1968), por Artur Mourão.
- Habib, S. Irfan; Dhruv Raina (Eds). (2007). *Social History of Science in Colonial India: Themes in Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hall, Eduard, T. (1982). *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books.
- Harlow, Barbara. (1987). *Resistance Literature*. New York: Meuthen,
- Havel, E. B. (1905). *Benares, the sacred city*. Calcutta.
- Heather A. Horst. (2016). "Being in Fieldwork: Collaboration, Digital Media and Ethnographic Practice". Roger Sanjek and Susan Tratner. (Eds). *eFieldnotes: The Makings of Anthropology in a Digital World* (pp153.168). University of Pennsylvania Press.

- Heesterman, J.C. (1971). "On the Nature of Caste in India A Review Symposium on Louis Dumont's *Homo Hierarchicus: Priesthood and the Brahmin*". In *Contributions to Indian Sociology*, Vol.: 5, 1:43-47
- Henriques, Isabel Castro. (2015). *Colonialismo e História*. Lisboa, CESA, Nº 132.
- Hernández, F., Sancho, J. M., Creus, A., & Montané, A. (2010). "Becoming university scholars: Inside professional Autoethnographies". *Journal of Research Practice* 6(1), Article M7.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. (1993). *Dialectics of Enlightenment*. New York: Continuum.
- Horowitz, Irving Louis. (Ed.). (1967). *The rise and fall of project camelot: studies in the relationship between social science and practical politics*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press.
- Hutcheon, Linda. (1988). *Poetics of Postmodernism*. London: Routledge.
- . (1989). "Circling the Downspout of Empire": Post-Colonialism and Postmodernism." *Ariel*, 20(4):149-175.
- Inden, Ronaldo. (1986). "Orientalist Constructions of India". *Modern Asian Studies*, 20(3): 401-46.
- . (1990). *Imagining India*. Oxford: Blackwell
- Kenneth J. Gergen, A. Gulerce, A. Lock, and G. Misra. (1996). "Psychological Science In Cultural Context". *American Psychologist*, 51(5): 496-503. Consultado a 13/04/2016 em: <http://works.swarthmore.edu/fac-psychology/422>
- Khare, R.S. (1990). "Indian Sociology and the cultural other". *Contributions to Indian Sociology*, 24:177-200.
- Kimball, Solon & J. Watson. (1972). *Crossing Cultural Boudaries: The Anthropological Experiences*. San Francisco.
- Kolluoglu-Kirli, Biray. (2003). "From Orientalism to Area Studies". *The New Centennial Review*, 3( 3): 93-111.
- King, Christopher R. (1989). "Forging a New Linguistic Identity: The Hindi Movement in Banaras, 1868-1914". Sandra B. Freitag (Ed.). *Culture and Power in Banaras: Community, Performance and Environment 1800-1900*, New Delhi: Oxford University Press.
- Korpela, Mary. (2010). "A postcolonial imagination? Westerners searching for authenticity in India. *Journal of ethnic and migration studies*, 36, 8:1299-1315.
- . (2009). "When a trip to adulthood becomes a lifestyle: western lifestyle migrants in Varanasi, India". Michaela Benson (ed). *Lifestyle migration: Expectations, aspirations and experiences*. London: Routledge.
- . (2010). "Me, myself and I: Western lifestyle migrants in search of themselves in Varanasi, India". *Recreation and Society in Africa, Asia and Latin America*.
- . (2006). "*I'M not like Indian women*": reflections of young European women in Varanasi, India. University of Jyväskylä. Consultado a 23/10/2015 <http://research.jyu.fi/jargonia/artikkelit/jargonia9.pdf>

- . (2009). *More vibes in India: westerners in search of a better life in Varanasi*. Tampere: Tampere University Press.
- . (2013). "Westerners' in Varanasi, India: A permanent yet temporary community". Korpela M. and Dervin F. (Eds). *Cocoon Communities: Togetherness in the 21st Century*. Cambridge Scholars Publishing.
- Kolluoglu-Kirli, Biray. (2003). "From Orientalism to Area Studies". *The New Centennial Review*, 3:93-111.
- Kortright, Chris. (2003). *Colonization and Identity*. Consultado a 14/03/2017 em: [www.angelfire.com](http://www.angelfire.com)
- Kritzman, Lawrence D. (Ed). (2007). *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*. New York: Columbia University Press.
- Kumar, Krishna. (1993). "Hindu Revivalism and Education in North-Central India". In Martin, Marty & R. Scott Appleby (Eds.). *Fundamentalism and Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Kumar, Nita. (1992). *Friends, Brothers and Informants: Fieldwork memories of Banaras*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.
- . (2014). Academic Pilgrimages: "What I learnt on studying Banaras". In *Banaras Revisited: Scholarly Pilgrimages to the city of Light*. Ethno-Indology Studies in South Asian Rituals. István Keul (Ed.): Heidelberg Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Kuhn, Thomas S. (1989). *A Tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70. Trad. do orig. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (1977), Trad. por Rui Pacheco.
- Laurent Combres. (2016). «Critique and Discourses on Colonialism: Fanon vs. Mannoni», *Research in Psychoanalysis* 22:218-226. DOI 10.3917/rep1.022.0218
- Larson, G. James. (1990). "India through Indian categories: A Sankhya response". *Contributions to Indian Sociology*, 24: 237-250.
- Lassiter, Luke E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Le Roux, Cheryl S. (2016). "Exploring rigour in autoethnographic research". In *International Journal of Social Research Methodology*, February 2016, pg.1-13.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Structural Anthropology*. London: Penguin Books .
- Lewis, Richard, D. (1996). *When Cultures Collide: Leading Across Cultures*. London: Nicholas Brealey International.
- Lutz, Catherine & Geoffrey Wite. (1986). "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Antropology* 15:405-36.
- Ludden, David. (2000). "Area in the Age of Globalization". *Frontiers*, 5:1-22. Consultado a 21/05/2016 em: URL: <http://www.frontiersjournal.com/issues/vol6>
- Madan, T. N. (1988). "For a Sociology of India". In Madan, T. N. (Ed.). *Way of Life: King Householder, Renouncer*. New Delhi: Motilal Banarsidass.



- Malewska-Peyre. (1990). "Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires". In *Stratégies Identitaires*. Carmel Camilleri, Joseph Kastarsztein, Edmond Marc Lipiansky, et al. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mannen, John Van. (1988). *Tales of the Field*. Chicago: The Chicago University Press.
- Mannheim, Karl. (1951). *Essays on The Sociology of Knowledge*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Mannoni, Octave. (1990). *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: Ann Arbor Paperbacks.
- Marcus, George; Dick Cushman. (1982). "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology*, 11: 25-69.
- Marcus, George & M. Fischer. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental In The Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marcus, George E. (2007). "Ethnography Two Decades after Writing Culture: From the Experimental to the Baroque." *Anthropological Quarterly* 80, no. 4: 1127-145. Consultado a 10/02/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/30052775>.
- Marcus, G. & Pizarro, M. (2008). "The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition." *Cultural Anthropology*, 23(1), 1-14. Consultado a 10/02/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/20484493>
- Marcus, G. (1997). "A Report on Two Initiatives in Experiments With Ethnography -... a Decade After the "Writing Culture Critique". *Anthropological Journal on European Cultures*, 6(2), 9-23. Consultado a 10/02/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/43234821>
- Marriott, M. (ed). 1955). *Village India: Studies in the little community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . (1989). *India through Hindu Categories*. London: Sages Publications.
- Ferraz de Matos, P. (2006). *As Cores do Império: Representações Raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS
- . (2017). "Who Were the Ancestors of the Portuguese? Portuguese Debate on their National Origins". *Portuguese Studies*; 25(2):127-153. Consultado a 12/06/2019 em: [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/34889/1/ICS\\_PFMatos\\_Who%20Were%20the%20Ancestors\\_%20ART.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/34889/1/ICS_PFMatos_Who%20Were%20the%20Ancestors_%20ART.pdf).
- Maydell, Elena. (2010). "Methodological and Analytical Dilemmas in Autoethnographic Research". In *Journal of Research Practice*, January, Vol.6 -1:46-77.
- McGrane, Bernard. (1989). *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press
- Memmi, Albert. (1991). *The Colonizer and the Colonized*. New York: The Orion Press.
- Minnich, E. K. (1990). *Transforming Knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mignolo, W. D. (2000a). *Local histories/global designs; coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton. Princeton University Press.

- . (2000b). “(Post) occidentalism, (Post) coloniality, and (post) subalternity”, in Fawzia Afzal-Khan e Kalpana Seshadri-Crooks (orgs.). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press.
- . (2009). “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”. *Theory, Culture, and Society*, 26, 7-8: 1-23.
- Mishra, K. Prasad. (1974). *Banaras in Transition 1738-1795: A socio-economic study*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Mishra, Vihay, and Hodge, Bob. (2008). "What is Post-Colonialism?". *Textual Practice* 5(3):399-414. Consultado a 17/08/2015 em <https://doi.org/10.1080/09502369108582124>
- Missbach, Antje. (2011). “Ransacking the Field? Collaboration and Competition between Local and Foreign Researchers in Aceh”. In *Critical Asian Studies*, 43(3): 373-398.
- Mohanty, C.; A. Russo; L. Torres. (Eds.). (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press,
- Morin, Edgar. (1986). *O método I: A Natureza da natureza*. Publicações Europa América. Trad. do orig. *La Méthode 1. La connaissance de la connaissance/I*, Edition Seuil; por Maria G. Bragança
- . (1986). *O método III. O Conhecimento do Conhecimento*. Publicações Europa América. Trad. do orig. *La Méthode 3. La connaissance de la connaissance/I*, Edition Seuil, por Maria G. Bragança.
- Müller, Max. (1882). *India, What can it teaches us, Lecture I*. London: Longmans
- Müller, Max. (1882). *India, What can it teaches us, Lecture IV*. London: Longmans
- . (1899). *Three Lectures on the Science of Language, etc., with a Supplement, My Predecessors*. 3rd ed. Chicago, p. 5.
- . (1888). *Biographies of Words and the Home of the Aryas*. London: Longmans, Green, and co.
- Müller, Georgina. (1902). *The Life and Letters of Right Honorable Friedrich Müller, Max*. London: Longman, 2 vols.
- Nandi, Ashis. (Ed.). (1990). *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. New Delhi: Oxford University Press (1ª ed. 1988).
- . (1990). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. New Delhi: Oxford University Press (1ª ed. 1983)
- Nayar, Pramod, K. 2013. *Frantz Fanon*. Oxford. Routledge Critical Thinkers.
- Nazaruk, Maja. (2011). “Reflexivity in Anthropological Discourse Analysis”. *Anthropological Notebooks*, 17, 1:73-83.
- Ngugi Wa Thiong'o. (1989). *Decolonizing the Mind*. London: James Curry.
- . (1993). *Moving the Center: the Struggle for Cultural Freedoms*. London: James Curry.
- . (1986). *Writing Against Neocolonialism*. Wembley, UK: Vita Books.

- Palfreyman, David; Tapper, Ted. (2014). *Reshaping the university: the rise of the regulated market in higher education*. Oxford: Oxford University Press.
- Pandey, Gyanendra. (1989). "The Colonial Construction of 'Comunalism': british Writings on Banaras in the Nineteenth Century". In Guha, Ranajit. *Subaltern Studies VI: Writings on South Aasian History and Society*. New Delhi: oxford University Press.
- Pannikar, K. N. (Ed.). (1991). *Communalism in India: History, Politics and Culture*. New Delhi: Manohar.
- Parry, Jonathan. (1980). "Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests." *Man* (n.s.) 15: 88-11.
- . (1994). *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peter Berger, Frank Heidemann. (Eds.). (2013). *The modern anthropology of India: ethnography, themes and theory*. London & New York: Routledge.
- Pieterse, N., Jan & Parekh B. (Eds.). (1995). *The decolonization of Imagination: Culture, knowledge and Power*. London, Zed Books Jersey.
- Pina Cabral, João. (1991). *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- Pina Cabral, João & Campbell, John (eds). 1992. *Europe Observed*. London: Palgrave Macmillan.
- Pouchepadass, Jacques. (2005). "'Subaltern Studies' as post-colonial critique of Modernity". In *Remapping Knowledge: the making of South Asian Studies in India, Europe and America (19th–20th centuries)*. New Delhi: Three Essays Collective
- Powdermaker, Hortense. (1966). *Stranger and Friend: The way of an anthropologist*. New York: Norton.
- Prasad, Jwala. (1987). *History of Indian Epistemology*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Prakash, Gyan. (1999). *Another Reason: Science and the imagination of modern India*. New Jersey: Princeton University Press.
- . (2001). "La imposibilidad de la historia subalterna". *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, Vol. 31, (61-70). Rodríguez, Eliana (ed). Atlanta. Rodopi.
- Rabinow, Paul. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- . (Ed.). (1994). *The Foucault Reader*. New York: Phanteon Books.
- Ramanujan, A.K. (1989). "Is there an Indian way of thinking? An informal essay". *Contributions to Indian Sociology*, 23: 41-58.
- Rapport, Nigel and Joanna Overing. (2000). "Auto-anthropology." In *Social and Cultural Anthropology: The key concepts*. London and New York: Routledge, pp. 18-28.
- Ray, Rabindra. (1990). "And Why an Indian Sociology?". *Contributions to Indian Sociology*. 24: 265-176.
- Reed-Danahay, Doborah E. (Ed.). (1997). *Auto/Ethnography: rewriting the self and the social*. Oxford and New York Berg.

- Reingold, Nathan & Marc Rothenberg. (Ed.). (1987). *Scientific Colonialism: A Cross Cultural Comparison*. Washington: Smithsonian Institution.
- Risley, H. (1915). *People of India*. London.
- Rocher, Rosane. (1995). "South Asian American Studies. A working Bibliography, 1975-1994". *South Asia Graduate Research Journal*, 2.1:64-95. Consultado a 10/08/2015 em: <http://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/23005>
- Rodríguez, Ileana. (2001). "La encrucijada de los Estudios. Subalternos: Postmarxismo, desconstruccionismo, postcolonialismo y multiculturalismo. Rodríguez, Eliana (Ed.). Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad ,Vol. 31: 5-47. Atlanta: Rodopi.
- Rosaldo, Renato. (1989). *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press
- Rubies, Joan-Pau. (2002). *Travel and Ethnology in the Renaissance: South Índia through European eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, Edward. (1978). *Orientalism*. London: Routledge.
- . (1994). *Culture as Imperialism*. New York. Vintage Books.
- Sangwan, S. (1988). "Indian Response to European Science and Technology 1757-1857". *The British Journal for the History of Science*, 21: 211-234
- Sahlins, M. (1985). *Islands History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Saraswati, Baidyanath. (1975). *Kashi: Myth and Reality of A Classical Cultural Tradition*. Shimla Indian Institute of Advanced Study.
- . (1985). "The Kashivasi Widows". *Man in India* 65.2:107-120.
- Sharma, Arvind. (1992). "'Constructing an Indian ethnology' by Mckim Marriott: Some general comments". *Contributions to Indian Sociology*, 26:133-142.
- Sharma, K.N. (1990). "Western Sociology with Indian icing". *Contributions to Indian Sociology* 24: 251-258.
- Sherring, Matthew A. (1990). *Benares: The Sacred City of The Hindus in Ancient and Modern times*. New Delhi: Low Price Publication (1ª ed. 1868)
- Singer, Milton. (Ed.). (1957). *Introduction to the Civilization of India: Changing Dimensions of Indian Society and Culture*. Chicago: The Chicago University Press.
- . (Ed.). (1958). *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia: American Folklore Society.
- & Bernard S. Cohn. (Eds.). (1968). *Structure and Change in India Society*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Singh, Rajendra. (1992). "Steps away from an Indian ethnosociology: A reply to Marriott". *Contributions to Indian Sociology*, 26:143-150.
- Singh, Rana P.B. (1991) *Pañcakroshi Yatra*. Varanasi: Tara Book Agency.
- . (1989). *Where Cultural Symbols meet: Literary images of Varanasi*. Varanasi: Tara Book Agency.

- Singh, Yogendra. (1988). *Modernisation of Indian Tradition*. New Delhi: Mehra Offset Press.
- . (1989). *Essays on Modernisation in India*. New Delhi: Manohar
- Smith. L.T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London & New York. Zed books ltd.
- Schwartz, I Benjamin (1980): "Presidential Address: Studies as a Critical Discipline," *Journal of Asian Studies*, 40(1). Consultado a 03/02/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/2055035>.
- Smith, David. (2003). "Orientalism and Hinduism". In Flood Gavin Flood. *Hinduism*. London: Blackwell Publishing
- Spiro, M. (1996). "Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique". *Comparative Studies in Society and History*, 38(4):759-780. Consultado a 18/02/2016 em: <http://www.jstor.org/stable/179198>
- Spindler, George. (1965). *Being An Anthropologist: Fieldwork in eleven cultures*. New York: Holt, Rinehard and Winston.
- Spivak, Gayatri Chakravarty. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Routledge.
- . (1993). *Outside in the Teaching Machine*. New York and London: Routledge.
- . (1990). *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York and London: Routledge.
- Srinivas, M. N., A. M. Shah & E. A. Ramaswamy. (Eds.). (1979). *The Fieldworker and the Field: Problems and Challenges in Sociological Investigation*. New Delhi: Oxford Press.
- Stocking, G. (Ed.). (1991). "Colonial Situation". In *Colonial Situation*. The University Wisconsin Press.
- Surajit, Sinha & B. Saraswati. (1978). *Ascetics of Kashi: An Anthropological exploration*. Varanasi: N.K. Bose Memorial Foundation
- Szanton, D.L. (2004). *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*. California: University of California Press.
- Swée-Hock & Danny Quah. (2009). *The Politics of Knowledge*. ISEAS Publishing.
- Thapar, Romila. (1977). "Ideology and the Interpretation of Early Indian History" In K.Krishna-Swami, Ashok Mitra, I. Patel. K. N. Raj, M. N. Srinivas (Eds.). *Society and Change*. New Delhi: Oxford University Press.
- . (1978). *Ancient Indian Social History: Some interpretations*. New Delhi: Orient Longman.
- . (1989). "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity". *Modern Asian Studies*. 23:2, p: 229-231. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1996). "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics". *Social Scientist*, 24(1/3):3-29.
- Trautmann, Thomas R. (2004). *Aryans and British India*. New Delhi: Yoda Press.

- Turner, Bryan S. (1994). *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*. London: Routledge
- Vaihinger, Hans. (1985). *The Philosophy of "As if"*. London: Telegraph Books
- Van der Veer, Peter. (1987). "God must be Liberated! A Hindu Liberation Movement". *Modern Asian Studies*, 21, 2: 283-301. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1988). *Gods on earth: The management of religious experience and identity in North Indian Pilgrimage Centre*. London: The Athlone Press.
- . (1997). "The concept of an Ideal Brahman as a Indological construct". In, Sontheimer, G-D. & Kulke *Hinduism Reconsidered*. Heidelberg University
- Wax, R. (1971). *Doing fieldwork*. Chicago: The Chicago University Press.
- Wallerstein, I. M. (1996). *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- . (2004). *World-systems analysis: An introduction*. Duke University Press.
- Wakeman, Stephen. 2014. "Fieldwork, Biography and Emotion". In *British Journal Of Criminology*, 54(5):705-721
- Weber, Max. (1958). *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Illinois: The Free Press. Trad. por Hans H. Gerth e Don Martindale.
- . (1992). *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez Editora. Trad. Do orig. *Gesammelte aufsätze Wissenschaftslehre* (1973) por Augustin Wernet.
- Vidyarthi, L.P.; Makhan Jha & B. N. Saraswati. (Eds.). (1979). *The Sacred Complex of Kashi (A microcosm of Indian Civilization)*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Vidyarthi, L.P. (1977). *Rise of Anthropology in India: a Social Science Orientation*. Delhi: Concept Publishing Company.

## ENTREVISTAS GRAVADAS

- Anónimo 1 (Anón. 1): Varanasi; 15/11/2003; 28/11/2003; 16/12/2003
- Anónimo 2 (Anón. 2): Varanasi; 21/11/2003; 22/12/2003
- Anónimo 3 (Anón. 3): Varanasi; 25/11/2003; 26/11/2003; 17/12/2003
- Anónimo 4 (Anón. 4): Varanasi; 07/12/2003; 09/12/2003; 16/01/2004
- Anónimo 5 (Anón. 5): Varanasi; 25/11/2003; 26/11/2003; 16/12/2003
- Anónimo 6 (Anón. 6): Varanasi; 11/12/2003; 26/12/
- Anónimo 7 (Anón. 7): Varanasi; 10/01/2004; 26/02/2004
- Anónimo 8 (Anón. 8): Varanasi; 25/11/2003; 26/11/2003; 16/12/2003
- Asha Pandey (A. Pandey): Varanasi; 02/12/2003; 13/01/2004; 01/02/2004
- Krishna Mohan (K. Mohan): Varanasi; 20/11/2003; 11/12/2003; 18/01/2004; 26/03/2004
- Markand Kumar (M. Kumar): Varanasi; 09/11/2003; 02/12/2003; 07/03/2004;
- Nagendra Gupta (N. Gupta): Varanasi; 11/12/2003; 30/01/2004; 10/03/2004;
- Om Prakash Sharma (O. P. Sharma): Varanasi; 12/11/2003; 13/11/2003; 15/11/2003; 18/02/2004
- Pinku Chakrabarti (P. Chakrabarti): Varanasi; 22/12/2003; 16/02/2004; 16/03/2004
- Rana Singh (R. Singh): Varanasi; 11/11/2003; 20/12/2003; 16/03/2004
- Ratesh Partak (R. Partak): Varanasi; 07/11/2003; 11/12/2003; 14/01/2004;

Sushmita Thakur (S. Thakur): Varanasi; 20/01/2004; 06/02/2004; 18/03/2004;  
Shanti Varma (S. Varma): Varanasi; 23/01/2004; 20/03/2004;  
Vimal Mehra (V. Mehra): Varanasi; 20/10/2003; 03/11/2003; 06/11/2003; 11/12/2003;  
17/01/2004; 20/03/2004  
Vinita Sharma (V. Sharma): Varanasi; 12/12/2003; 13/11/2003  
Virendra Singh (V. Singh.): 23/11/2003; 12/12/2003; 18/01/2004; 18/03/2004

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Fig. 1 Mapa da Índia com a cidade de Varanasi assinalada
- Fig. 2 Mapa de Varanasi com os locais assinalados onde a antropóloga Locais onde a antropóloga viveu em Varanasi
- Fig. 3 Pira crematória a ser construída enquanto o defunto espera no chão
- Fig. 4 A antropóloga com os colegas de turma do Mestrado em Sociologia da Índia, em sua casa, 1990.
- Fig. 5 Ao centro Vaguish Shastri e os seus alunos de Sânscrito em 1991, na sua biblioteca onde trabalhava e dava aulas particulares.
- Fig. 6 A antropóloga, Chris Justice e Patricia Seymour a jantar em casa do Malik Manoj Pandey com a sua família
- Fig. 7 Saris e dhotis secando ao sol ao lado das cremações
- Fig. 8 O filho da antropóloga dentro da “jaula” a dar uma banana ao macaco em liberdade
- Fig. 9 Na "casa de Bhelupura" a antropóloga com um grupo de amigos investigadores ocidentais. Da esquerda Patricia Seymour, Hilary Rodrigues, Bruce Graham, Ruth Ricard, Mariana Caixeiro, Mark Dyczkowski e Christopher Justice
- Fig. 10 As ghats do rio Ganges ao romper da aurora, em Varanasi
- Fig. 11 Banho matinal do quotidiano banarsi
- Fig. 12 Sadhu, homem santo, em Dasashvamedhghat
- Fig. 13 Sanyasis em Assi Ghat
- Fig. 14 Harishchandra ghat cedo pela manhã antes do inicio da actividade crematória
- Fig. 15 Em frente ao crematório electric 1992
- Fig. 16 Familiares e acompanhantes do defunto antes da cremação
- Fig. 17 Mrityunjaya no seu estúdio de rua





# TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL

## Introducción y Conclusiones





# INTRODUCCIÓN

## CONTEXTUALIZACIÓN Y CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Escribir una introducción a un trabajo de investigación iniciado hace 20 años es una tarea que impone la clara conciencia de que, dicha introducción, implica haber aprehendido el trabajo como un todo. Como tal, lo hago a través de una perspectiva que pretende ser a la vez holística, panorámica y transdisciplinar. Intento usar un lenguaje que se aproxima a la experiencia y se aleja de un lenguaje especializado, para que los "no especialistas" de la India puedan contextualizar y captar la "atmósfera" de la etnografía en un determinado espacio-tiempo, realizada por una investigadora con una historia personal de vida, oriunda de un determinado contexto histórico y sociocultural, condicionada por teorías y paradigmas científicos.

Veinte años parecen ciertamente mucho tiempo, sin embargo "sumergirse" en una cultura tan "exótica" como la india a los 28 años de edad, implica tener que aprender mucho y sobre todo madurar para poder comprender la multiplicidad de procesos a que he estado sometida. Fue necesario también conocer la propia cultura y conocerme a mí misma: ¿quién sería la persona en que la investigadora se transformó después de la experiencia etnográfica?

Adoptar la perspectiva posmoderna como una "práctica social de relaciones interpersonales, cara a cara in locus, dialógicas y simétricas" y un encuentro entre seres humanos es aceptar que la práctica y la teoría etnográficas son desafiadas por la intersubjetividad. Este desafío transforma la etnografía en epistemología y metodología de validación del propio conocimiento producido. Para que este proceso "mágico y mítico" que transforma la experiencia personal de una etnografía en ciencia se haga transparente, deben ser explicitadas las motivaciones intelectuales y personales que

condujeron a la antropóloga al local etnográfico y al tema de estudio. Como enfatizó Clifford (1986), al lector también debe poder comprender el entramado de perspectivas y de relaciones desde las cuales surgieron los datos intentando traspasar las fronteras de la política, la cultura, la personalidad y la disciplina académica para construir una ciencia más amplia.

el lector el marco de perspectivas y relaciones a partir de las cuales surgieron los datos, intentando cruzar los límites de la política, la cultura, la personalidad y la disciplina académica para construir una ciencia más amplia.

Antes de introducir el tema de la investigación presento a la antropóloga como sujeto de conocimiento y autora. La investigadora se insertó y participó en la realidad, siguiendo varias perspectivas a través de la actitud y la práctica científicas e interdisciplinarias que han orientado su recorrido personal, intelectual y profesional. Este recorrido tiene las marcas psicológicas de un modo psicoanalítico de entender a las personas y de "una mirada intercultural" para percibir las relaciones entre ellas. Tiene como metodología de la comprensión la fenomenología, y la transdisciplinaridad como filosofía crítica de las condiciones de convergencia de las "miradas y de los lenguajes". Negar que escribimos como personas cuya conciencia fue construida como sujetos coloniales es negar nuestra propia historia como Gayatri Spivack subrayó varias veces "La conciencia de nosotros mismos como sujetos coloniales es ella misma transformada por nuestra propia experiencia y por la relación que establecemos con nuestras tradiciones intelectuales." Veena Das (1989: 310)

El "paisaje problemático" que se presenta en esta introducción a un ensayo crítico sobre la producción y el edificar del conocimiento en las ciencias sociales — como el "retrato" de una investigación—, asume aquí la ruta que dictan sus raíces. A esta ruta está asociada la noción de espacio-tiempo, de historia y de los varios niveles en los que la realidad puede ser aprehendida e integrada. Dividida en momentos valorados en tipologías.

Los dos primeros momentos tienen la marca de la duda personal sobre las fronteras del conocimiento y de la producción científica: después de la formación académica, durante la práctica clínica y la investigación profesional. El tercero está marcado por la confrontación con dos tipos de actitud ante el Conocimiento en que cada

uno clama para sí la verdad: la Religión y la Ciencia. Los momentos de la ruta no son lineales, se repiten, aunque en dimensiones y tiempos diferentes y son guiados tanto por la fuerza de los temas, como por la perspectiva de los autores.

El PRIMERO (de tensión y contra la práctica psicológica vigente en las instituciones y en la sociedad), de tipo psicológico -valorado idiosincrásicamente por la comprensión psicológica de los demás-, demarca la transición del paradigma psicoanalítico hacia el paradigma antropológico. Transita de un cuestionamiento psicológico pluridisciplinar sobre el "hombre ante la muerte", como ser individual, hacia un cuestionamiento antropológico, interdisciplinar, donde la muerte es, como proceso, parte integrante de la vida afectiva y sociocultural. Rompe, así, con las fronteras disciplinares y geográficas y, a través de la relación empática, pasa de un enfrentamiento con el "Otro" (el desconocido amenazador) a una relación con él - el "Otro" se transforma en nosotros en la práctica de la ética con la alteridad. La psicóloga pasa a antropóloga y, a través de todas las perspectivas a su alcance, se acerca a las personas, no sólo como seres individuales, sino también como seres socioculturales detentores de una forma de mirar, entender y dar sentido al mundo que los rodea .

La ruptura se efectuó por la poca importancia concedida a los factores socioculturales en la comprensión del individuo. La práctica clínica daba una relevancia insignificante a los contextos socioculturales. Los valores y los símbolos a través de los cuales el individuo ve e interpreta el mundo, eran ignorados en la comprensión del individuo en crisis (sufrimiento). Los modelos de la práctica psicológica que encontré eran oriundos de una ciencia deshumanizada y de una práctica social basada en valores mercantiles e individualistas: no tomaban a la persona como un ser universal, es decir, alguien que además de ser el producto de relaciones parentales, familiares y socioculturales, establece también relaciones con un medio ambiente, un ecosistema y el cosmos.

EL SEGUNDO, de tipo histórico-antropológico, es un momento explosivo y expansivo de interacción con otras ciencias sociales y humanas y de exposición a múltiples paradigmas, teorías y modos de concebir el conocimiento. Un momento en que se verifica y desafía a la Ciencia como institución de autoridad y poder. Constituye una forma de subsistencia y estilo de vida: ciencia como una subcultura y vía de

conocimiento. En aquel momento, se privilegia la investigación como forma de conocimiento y la etnografía como estilo de vida adoptado.

El TERCERO, de tipo existencial y filosófico, marca la importancia de un cuestionamiento filosófico en la validación del conocimiento producido, valorando la integración de ese mismo conocimiento mediante el actuar, el reflejar y devolver la Filosofía a la Ciencia como validación. Fue marcado por lecturas sobre epistemología y filosofía oriental principalmente la relacionada con la India.

### **Delimitación del "objeto de estudio"**

El tiempo etnográfico se sitúa entre 1990 y 2004. Con base en una experiencia etnográfica anterior, centrada en la antropología de la muerte en la India, esta investigación tiene como objetivo general tratar el problema fundamental de la práctica y de la crítica etnográfica que sigue animando las discusiones de la antropología contemporánea. Me inscribo así en una tarea que no pretende ser teórica, sino "crítica y reflexiva". Que se inserta en la Antropología de la Ciencia y en la tendencia posmoderna hacia una crítica auto-reflexiva de la disciplina. Este estudio investiga la etnografía realizada por académicos de las Ciencias Sociales y Humanas en la ciudad india de Varanasi, más conocida en Europa por su topónimo colonial de Banaras u Benarés, sin centrarse en ningún científico social en particular ni en ninguna disciplina en especial. No es mi objetivo destruir o denigrar la antropología u otras ciencias sociales, sino más bien intento contribuir a la comprensión de lo que realmente estamos haciendo, cómo lo estamos haciendo y qué impacto han tenido las ciencias sociales en la coyuntura actual.

El escenario de la investigación es Varanasi, también conocida por Banaras, o Kashi. La ciudad que ha sido objeto de cientos y cientos de estudios antropológicos en el último medio siglo. Como mínimo llegan a la ciudad anualmente de 20 a 30 investigadores y estudiantes universitarios, provenientes principalmente de Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Suiza, Alemania y Francia. Realizan sus investigaciones y trabajos de campo, "contratando" asistentes locales entrenados por investigadores anteriores. Así, la "necesidad científica" dio origen a una "oferta intelectual" de

desempleados que buscaban su subsistencia y la de la familia como asistentes de investigación. La presente tesis expone como estas investigaciones — el encuentro entre las "culturas estudiadas" con la Ciencia como práctica socio-cultural— generaron una demanda científica y una oferta intelectual de asistentes de investigación locales y otros especialistas que apoyan a los científicos occidentales, dando origen a nuevas redes de relaciones socioeconómicas inspiradas en los modelos tradicionales de relación maestro-discípulo. A partir de esta etnografía de la etnografía, intento describir y entender la relación entre ciencias sociales como "práctica social" y la "cultura nativa" y consecuentemente traer al conocimiento público qué tipo de relaciones establecen los investigadores con sus asistentes y las personas que suministran información y qué tipo de dificultades enfrentan los investigadores para adaptarse a la otra cultura. ¿Cómo surgen los "investigadores locales", los "científicos occidentales" y la "investigación científica"? ¿Cómo son sus relaciones de trabajo? ¿Cómo funcionan y se manifiestan las diferencias de estatus y de poder entre investigadores y asistentes?

Esta investigación comenzó exactamente durante las conversaciones con otros antropólogos e investigadores en Ciencias Sociales y Humanas en el curso del trabajo de campo para una investigación sobre los rituales de muerte hindúes en la ciudad de Banaras. Estábamos todos recogiendo datos. Nos apoyábamos en "asistentes de investigación", hacíamos entrevistas libres; cuestionarios más estructurados; observábamos y describíamos; leímos textos en hindi o sánscrito o, para ajustarme más a los hechos: se los dábamos al asistente para que nos los leyera o pedíamos la ayuda de un pandita (brahmán versado en sánscrito y en la tradición hindú), que dominara el inglés y el sánscrito. Aunque hicimos todos más o menos lo mismo, con un dominio oral y escrito del hindi muy similar, denominábamos el proceso de investigación de forma diferente. Una cosa era clara: aunque viniéramos de áreas distintas como la medicina, estudios religiosos, antropología, psicología, geografía-cultural y lingüística, usábamos una metodología aparentemente común, a la que dimos designaciones diferentes: trabajo de campo, observación participante, etnografía, investigación cualitativa<sup>1</sup>. Era un período en el que la etnografía se separaba de la antropología como método y se afirmaba como práctica metodológica usada por los diversos dominios de

---

1 — Esta situación de utilizar varios nombres para un mismo abordaje fue también detectado por Michael Agar y objeto de un debate teórico "An Ethnography By Any Other Name..." publicado en *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 7, No. 4, Sept. 2006



las ciencias sociales y humanas: antropología, sociología, psicología, geografía, historia, lingüística, ciencias de la comunicación, estudios religiosos.

Banaras, capital cultural y centro de peregrinación del hinduismo se convirtió en un centro de "peregrinación académica"<sup>2</sup> para investigadores, mayoritariamente occidentales, de Ciencias Sociales y Humanas. Este nuevo tipo de peregrinos y de kashivás<sup>3</sup> están afiliados a instituciones académicas, institutos o centros de investigación de sus países de origen que se dedican a los Estudios Asiáticos y algunos de ellos tienen filiales en la India. Llegan, venidos de todo el mundo, para apoderarse mediante "un modo científico", de los "misterios" de la cultura y sociedad hindúes para entender otras formas de vivir e interpretar el mundo. Tal como los piadosos peregrinos hindúes llegados a Kashi son atraídos por sus sacralidades y recompensas y por su tradición y cultura antiguas, también los investigadores de las Ciencias Sociales son atraídos por el estilo de vida de los Banarsis, y por las características específicas del Hinduismo como una práctica social. Algunos de estos investigadores produjeron verdaderos "mahatmyas sociológicos" (glorificaciones) sobre la ciudad.<sup>4</sup>

Entre los trabajos más conocidos destaca "Banaras: City of Light", de Diana L. Eck, profesora en Harvard. Se considera un estudio muy importante sobre el hinduismo y un texto fundamental para el estudio de la religión en la India en general y en particular para la ciudad destacadamente religiosa de Banaras. Este libro se ha convertido en la "biblia" obligatoria de investigadores y otros viajeros extranjeros: antropólogos, geógrafos, historiadores, lingüistas, artistas, escritores, filósofos,

---

2 — Mi experiencia de Banaras como un centro de peregrinación académico fue también sentido por Nita Kumar (2014) como expresa su artículo "Academic Pilgrimages: What I learned on studying Banaras" insertado en un volumen con el título Banaras Revisited: Scholarly Pilgrimages to the city de Light

3 — Literalmente el que va a vivir en Banaras para recibir sus beneficios. El término se utiliza corrientemente para designar a los hindúes que al final de la vida optan por el ascetismo y van a vivir en Varanasi para morir.

4 — Bhattacharya, B. 1999. *Varanasi Rediscovered*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Eck, Diana L. 1983. *Banaras. City of Light*. London: Routledge. [German by Bettina Bäumer: *Banares. Stadt des Lichts*. Frankfurt am Main, Insel-Verlag: 1989].

Hertel, Bradley R. & Cynthia Ann Humes (eds.). 1993. *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context*. Albany: State University of New York Press.

Jonathan Parry. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lannoy, Richard. 1999. *Benares Seen from Within*. Seattle: University of Washington Press

Singh, Rana P. B. (ed.). 1993. *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*. Varanasi: Tara Book Agency.

Vidyarthi, L. P. & B. N. Saraswati & Makhan Jha. 1979. *The Sacred Complex of Kashi. A Microcosm of Indian Civilization*. Delhi: Concept Publ. Co.

fotógrafos, cineastas, turistas, etc. Este nuevo tipo de peregrinos generó una nueva organización de poderes sociales, de economía y de nuevos grupos profesionales a la imagen de lo que ocurrió con la aparición de los peregrinos tradicionales atraídos por los mahatmyas de la ciudad. Este tipo de literatura se basa principalmente en un trabajo de campo realizado durante períodos de tiempo cortos o largos, complementado con la lectura y análisis de textos del Hinduismo, los cuales describen e interpretan temas relacionados con la investigación que pretenden realizar.

La realización de estos trabajos científicos ha generado un nuevo grupo de panditas / gurús, que enseña sánscrito, hindi, filosofía india, danza, música, canto, yoga, ayurveda, etc., a los extranjeros, y de "research assistants" que asisten a los "peregrinos académicos" que van a Banaras a sufrir las amarguras de la recogida de datos inherente al ritual de doctorado o simplemente, para investigar los innumerables aspectos religiosos y socioculturales de la ciudad. Los primeros asistentes de investigación son hoy socialmente reconocidos como panditas, "expertos", y han dado origen a redes de especialistas, no de lo sagrado, sino de la "profana ciencia occidental".

Los investigadores contrataban asistentes de investigación local, pagándoles salarios para hacer de intérpretes, recoger datos estadísticos, buscar bibliografía específica, hacer entrevistas, transcribirlas y traducirlas y otras tareas como tomar fotocopias, buscar números de teléfono, marcar entrevistas y buscar a personas relevantes para la investigación. Cuando los investigadores no tenían competencia lingüística escrita suficiente, los asistentes traducían también artículos de periódicos locales o nacionales y algunos textos de naturaleza varia: religiosa, literaria y científica.

En el mercado local, surgieron productos inéditos y se crearon industrias de vestuario adaptadas al estilo occidental y, en muchas tiendas de comestibles, comenzaron a surgir productos alimenticios, extraños para la alimentación india y preferidos por los extranjeros, como latas de atún y de salchichas. En los últimos quince años, surgieron las pizzerías, las "german bakery" y los SPAS para extranjeros. Los hoteles proliferan como hongos y había incluso unos destinados especialmente a japoneses. Se ven numerosos letreros colgados en las calles anunciando clases de Música, de Yoga y de Hindi, habiendo aumentado también la presencia institucional académica occidental.

Los capítulos de la tesis representan el proceso de conocimiento de la antropóloga y la organización del pensamiento desde una perspectiva panorámica que se va estrechando a medida que los capítulos van avanzando hasta enfocar el objeto de estudio en el penúltimo capítulo. A través de ellos la antropóloga va revelando sus opciones teóricas, las lecturas y autores que la inspiraron, los eventos y contextos que la condujeron a la investigación.

Mientras que experiencia personal como ser único e integral, el "self" del capítulo I, "Historias, 'Andanzas y Cambios' de una académica", guía al lector en la peregrinación científica al "laboratorio de las ciencias sociales" de Varanasi. Desplazándose hacia la India imaginada, la antropóloga llega a Banaras donde se resitúa como persona y científica. El capítulo introduce a la investigadora y la investigación en su contexto. Es fruto de la experiencia etnográfica, de la polinización de ideas y conceptos provenientes de varias perspectivas y orquestado por la antropología experimental y la auto-etnografía. Los "temas antropológicos" bajo la forma de subtítulos revelan la influencia de autores y la fuerza de los temas.

Toda la investigación tiene un lugar o lugares. El capítulo 2, "Imaginando la India: la deconstrucción del conocimiento occidental sobre la India" tiene como objetivo introducir al lector en la cultura del país a través de la lente académica. Presenta un panorámica sobre las condiciones políticas, socioeconómicas y culturales de la producción de conocimiento científico sobre la India, desde la época colonial de una "India Imaginada" hasta los "Estudios Subalternos" -la voz de los subyugados-. El conocimiento científico colonial del norte de Europa construyó a través del orientalismo una India auténtica, atemporal, ahistórica, colectivista, espiritual, holísticamente religiosa con una organización única y esencial, la casta. A la par con esta imagen surgió también, en otra fase del orientalismo más arraigada académicamente, una India "degenerada" de "gente corrupta y subdesarrollada", "antigua y estancada" con la necesidad de ser civilizada por Occidente.

El capítulo 3, "Conocer para influir. Influir para Controlar ", reencuentra el capítulo anterior en el Orientalismo y en el Colonialismo Científico. El capítulo pretende identificar y clarificar varios dispositivos conceptuales usados por los europeos para entender la India y sus habitantes, el Otro, los subalternos. La descentralización de

las ciencias sociales como sujeto de discurso y la sociedad india como objeto de estudio es cuestionada por los estudios subalternos surasiáticos que desarrollaron una crítica a la historiografía colonial de Europa occidental sobre la India y el nacionalismo euro-indio.

El capítulo 4, "'Asia del Sur' made in 'América del Norte'" esboza una cartografía del conocimiento producido sobre la India en situación poscolonial a través de la creación de estudios de áreas, "South Asia Studies", en los EE.UU. Desde la 2ª Guerra Mundial hasta la "Modern Research of India" ya en situación poscolonial. El orientalismo como herramienta del imperialismo del norte europeo dio lugar a los Estudios de Áreas como herramienta del imperialismo norteamericano

El capítulo 5, "Banaras la ciudad consagrada por la ciencia" empuja al lector hacia el lugar de la investigación, la ciudad como experiencia y contexto etnográficos. La urbe que tuve que conocer y entender para conseguirme orientar: la ciudad sagrada, Kashi, la ciudad de la Luz, Varanasi o Banaras.

Finalmente, el capítulo 6, "Peregrinación Académica: investigación social en Banaras" trae a la escena a los "peregrinos académicos" y el contexto de su producción de conocimiento. Es una perspectiva a partir de los asistentes locales de investigación cuyos relatos dejan traslucir la reproducción de rasgos coloniales en las actitudes de los científicos occidentales. El estilo mercantil y acelerado de las investigaciones recicla claramente patrones coloniales a través de la práctica de las ciencias sociales. El tiempo acelerado en que realizaban sus investigaciones porque "time is money" junto con los desafíos cotidianos para lidiar con la realidad sociocultural no les permitía observarse a sí mismos mientras investigaban. La presión de cumplir con los requisitos y los plazos académicos los colocaba a menudo en situación de estrés y sin capacidad de empatía, ofendiendo a los asistentes, tratándolos como "subordinados" y corruptos, proyectando en sus relaciones con la alteridad patrones coloniales aún tan presentes en un Occidente neocolonial.

El capítulo 7, "Para una descolonización de las ciencias sociales", en una "reflexión final", busca sacar a la luz la importancia de las ciencias sociales, y principalmente de la antropología, en la continuación de la descolonización del "imaginario científico" al tomar conciencia de que hay una cierta continuidad, en una época ya poscolonial, de las relaciones de oposición binaria entre "ex colonizador" que

detenta el poder y "ex colonizado", como una situación ambigua de dependencia mutua. La descolonización de las ciencias sociales debía comenzar en las aulas de las universidades con la deconstrucción del enraizamiento cultural de la mentalidad colonizadora occidental, permitiendo a quien va a hacer investigación científica a través de relaciones sociales, la toma de conciencia de patrones coloniales inconscientes que fácilmente pueden ser proyectados tanto en la sociedad como en práctica social científica. Es evidente la necesidad de ir más allá de la teoría y crear herramientas pedagógicas que provoquen en el científico social un desenraizamiento provocado por el choque cultural y sea así obligado a ver el mundo de modo descentralizado.

## CONCLUSIONES

### PARA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

El imaginario de la investigación científica colonial construyó a través del orientalismo una India auténtica, atemporal, ahistórica, colectivista, espiritual, holísticamente religiosa con una organización única y esencial, la casta. En paralelo a esta imagen surgió también, en otra fase del orientalismo más arraigada académicamente, una India "degenerada" de "gente corrupta y subdesarrollada", "antigua y estancada" con la necesidad de ser civilizada por el Occidente. Este imaginario, principalmente norteamericano, fue ampliado por los Estudios de Áreas en los Estados Unidos, cuyos centros florecieron con el apoyo de la Fundación Rockefeller y de la corporación Carnegie después de la II Guerra Mundial. Alrededor de los años 60 y 70, la inyección de nuevos fondos financieros y los intereses políticos, permitieron el florecimiento de los Estudios de Áreas en los Estados Unidos y consecuentemente de los estudios sobre el Sur de Asia. Los "Asian Studies" estaban instituidos en la mayoría de las universidades americanas a nivel de grado, máster y doctorado, aumentando así considerablemente la investigación en la India durante aquellas décadas: Banaras fue transformada en un laboratorio social. Desde el s. XIX es una ciudad atrae a las ciencias

sociales a causa de los conflictos entre hindúes y musulmanes; por la influencia cultural e intelectual en los movimientos nacionalistas; por ser uno de los centros religiosos más importantes del hinduismo y un centro de peregrinación.

Sin embargo, el panorama académico de los estudios de áreas cambió después de la caída de la Unión Soviética. Se enfrentaron a una crisis de financiación y de puestos de trabajo en los departamentos. Volvieron a ser revitalizados a principios de este siglo, después de la Conferencia "Rethinking Area Studies" en 1998, financiada por la "Ford Foundation". A estas circunstancias se añadía el hecho del modelo económico neoliberal, completamente establecido en el mundo académico de los Estados Unidos, obligando a las instituciones de investigación y sus investigadores a competir por recursos financieros. Los científicos tenían que obtener capital para los centros y para su trabajo que pasaba por constantes evaluaciones para garantizar su calidad y productividad. Las investigaciones tenían que ser planteadas al detalle antes de partir hacia el terreno: ahorrando tiempo y dinero. El período dedicado a la etnografía se acortó considerablemente. El habitual periodo de al menos un año se redujo a 3 o 6 meses. La planificación de la investigación hasta el más mínimo detalle creaba la ilusión de mayor eficacia en menos tiempo.

La diferencia entre mi experiencia del "milieu" de la investigación en Banaras a principios de los años 90 y la que tuve 10 años después se puede percibir mirando el recorrido de los estudios asiáticos en los Estados Unidos. A principios de los años 90 los estudios de áreas atravesaban un período de estancamiento. Los académicos en Banaras venían principalmente de las áreas departamentales de antropología, ciencias políticas, estudios sobre religión, filosofía, historia, literatura, lingüística y sánscrito y provenían de Canadá y Europa. Aparte de los estudiantes pre-graduados que frecuentaban el "College Year in India" de las Universidades de Wisconsin y Madison, sólo había un estudiante de los Estados Unidos que realizara investigación para su doctorado en el área de la geografía cultural. En la década siguiente, a principios de este siglo, después de "Rethinking Area Studies", el número de investigadores graduados había aumentado a más del doble de los cerca de 15 occidentales con prácticas científicas que había en la década anterior. Los investigadores venían sobre todo de los diversos centros e institutos de los Estudios de Áreas que con el cambio de siglo, se implicaron en la disputa con las áreas departamentales en los Estados Unidos y el Norte

de Europa. Este florecimiento tuvo expresión en Banaras con la implementación de más centros locales de Estudios de Asia del Sur. Además de las Universidades de Wisconsin y Michigan, la Universidad de Karlstad abrió un centro en Assi Ghat para recibir a sus investigadores. Aunque la investigación científica en Banaras continuó la tradición de los temas religiosos, el visible aumento del interés por temas relacionados con la salud y principalmente con la mujer no sería ciertamente ajeno al "Master of Arts in Health and Society in South Asia (MAHASSA) "South Asia Institute", de la Universidad de Heidelberg, uno de los "principales centros mundiales de investigación interdisciplinar y enseñanza", conduciendo investigación en Banaras desde los años 70. El máster permite que los alumnos integren las lenguas del sur de Asia, la geografía y la política, en su plan de estudios, basando su tesis de maestría en investigación de campo conducida en el sur de Asia.

A principios de la década de los noventa la mayoría de los académicos se quedaban al menos un año en el terreno. La competencia lingüística era rudimentaria al principio, pero con un gran empeño en la adquisición de vocabulario y dominio de la lengua. Había tiempo para investigar, para vivir y convivir. Socializábamos con bastante frecuencia y discutíamos datos, dificultades, perspectivas y experiencias. Comíamos juntos con frecuencia y nos reuníamos regularmente para socializar en casa unos y otros. En la década siguiente el panorama era completamente diferente. Los investigadores aprendían la lengua antes de ir al terreno pero el hindi erudito que les fue enseñado no les permitía hablar ni entender bhojpuri, la lengua coloquial de los banarsis. Continuaban dependientes de los asistentes locales que conocían el dialecto. No cultivaban relaciones sociales e intelectuales entre ellos. El período para realizar la investigación era muy corto y no podían perder tiempo. La solución para el dilema estaba en el contrato de asistentes locales de investigación como "obreros culturales" que hacían por un "precio muy bajo" lo que los investigadores no querían o no podían hacer.

Los asistentes intercambiaban "tiempo de todo del mundo" por lo que no tenían: dinero. A lo largo de los años han ido acumulado en la memoria una inmensa base de datos sobre los más variados temas que se han investigado en la ciudad, constituyendo una plusvalía en su mercado de trabajo. La red de asistentes locales recogía los datos brutos cautelosamente guardados y protegidos que luego eran transportados junto con

los souvenirs a los países de origen y transformados en productos en forma de artículos y tesis rentabilizados por el emprendimiento universitario para el consumo de académicos y otros intelectuales: los occidentales.

Banaras es una ciudad muy intensa, susceptible de provocar un "choque cultural" que "desorienta" al extranjero. Los investigadores no tenían tiempo para adaptarse y conocer la realidad del contexto donde iban a investigar. Eso consumía el tiempo para la investigación. Tenían una experiencia de la ciudad de "sightseeing". Es por ello comprensible que en el actual medio académico complejo y altamente competitivo los científicos opten por investigaciones tipo "supermercado" o "tour bus schoolership", desprendiéndose de una participación más humana. El campo académico (instituciones e investigadores) está en una posición de dependencia y aceptación respecto al campo de poder (financiaciones e intereses políticos), por lo que las posiciones y exigencias fundamentales de la autonomía de la práctica científica e intelectual son en realidad inexistentes. El campo de las ciencias sociales está fuertemente estructurado por las políticas de investigación, financiación y evaluación de la investigación científica, de tal forma que la selección de los objetos de estudio, las prácticas de investigación, las instancias y mecanismos de evaluación del conocimiento, así como su producción y la distribución dependen de ellas y no de las normas del campo intelectual (Bourdieu, 2009: 56).

El científico occidental entra en el terreno en Banaras como un extraño y es sólo con la ayuda de sus asistentes e "informantes", también ellos extraños, como consigue obtener conocimiento acerca de ellos y de su forma de vida. Aunque su relación con los informantes es enormemente asimétrica, puede aprender a relacionarse con ellos como personas, aceptando la credibilidad de sus valores, la validez de sus emociones, el mérito de sus opiniones y su valor como seres humanos. Hacer esto diariamente durante el trabajo de campo requiere un acto de implicación personal y de compromiso (Kimball & Watson, 1972: 1). Esta implicación requiere tiempo para realizar y crear relaciones éticas de confianza. Sin embargo, los desafíos cotidianos para lidiar con la realidad social y cultural dejan poca disponibilidad emocional al investigador para generar relaciones. La presión de cumplir con los requisitos y los plazos académicos le colocan a menudo en situación de estrés y sin capacidad de empatía, ofendiendo a los asistentes, tratándolos como "subordinados" y corruptos. No existe disponibilidad para la auto-



observación ni para la reflexividad<sup>5</sup>. Por mucho que se haya investigado, publicado y enseñado sobre la necesidad de transformar los patrones de relación entre la ciencia y las "personas estudiadas no occidentales", en Banaras la investigación social reciclaba las actitudes de poder del colonialismo científico.

Todos tenemos en mente que hasta muy recientemente la tarea del antropólogo se caracterizaba por el estudio del Otro y no de nosotros. En el cuadro realizado por los asistentes de investigación local, los investigadores occidentales en su práctica de investigación continuaban haciendo un estudio del "Otro" sin observarse a sí mismos, usando la clásica "distancia" en la relación con las personas que estudia entre las cuales los asistentes locales estaban naturalmente incluidos. Acevedo Garcia (2016:59), en su investigación y reflexión sobre los procesos de construcción del conocimiento de los científicos sociales en Chiapas comenta que en el seminario "El estado de las ciencias sociales en la frontera sur" quedó evidente la dificultad entre los participantes para reflexionar sobre la situación de producción de conocimiento, más concretamente sobre la construcción del conocimiento, como fue concebido y cómo se posicionó el investigador respecto a su objeto de estudio y concluye: "es más fácil y menos problemático hablar del Otro que de sí mismo, del objeto de nuestras reflexiones y no reflexionar sobre cómo el objeto está siendo construido y cómo se posiciona el investigador ante él. Esta contradicción entre teoría y práctica o entre las teorías estudiadas en los cursos universitarios y la práctica de la investigación es ciertamente una de las "contradicciones complejas de la modernidad y de sus prácticas académicas asociadas" (Breckenridge y Veer 1993: 17).

Los investigadores occidentales en Banaras continuaban "introduciendo" en la cultura estudiada las ideas y los valores modernos de individualismo liberal y de tiempo como una plusvalía económica, la puntualidad como sinónimo de profesionalismo, el contrato de trabajo escrito contra la costumbre local de confianza en palabra como neutralidad y protección. Sin embargo, los asistentes locales de investigación, los "subalternos", liberados y conscientes de sí y de su propio rol sociocultural,

---

5 — Cuando Bourdieu y Wacquant (1992) se refieren a una antropología reflexiva se refieren al ejercicio de reflexividad o de crear condiciones para que la objetivación ocurra a partir de una distancia, pero no de fuera necesariamente. La reflexividad es un análisis y un control sociológico permanente de las prácticas científicas mientras que la auto-reflexividad requiere una introspección intelectual, una reflexión del sujeto sobre el sujeto.

identificaron y denunciaron la "situación colonial" que vivían durante sus relaciones de trabajo con los investigadores occidentales. ¿Serán realmente reactivaciones de patrones culturales de relación colonial? Es ya del conocimiento general que la colonización afectó la mentalidad de los colonizados y de los colonizadores Mannoni (1999) sostiene que puede contener elementos que no tienen que necesariamente pertenecer a una "situación colonial", porque las relaciones humanas basadas en sentimientos de superioridad están presentes en las más variadas situaciones, no son exclusivas del poder colonial, ni de una actitud occidental. El autor cree que la noción de "ser superior" es común a todas las sociedades y culturas y que una "situación colonial" se crea, por así decirlo, en el mismo instante en que un hombre blanco, incluso si está solo, aparece en medio de una tribu, incluso si es independiente, siempre que se piense que es rico o poderoso o simplemente inmune a las fuerzas locales de la magia, y mientras derive de su posición, aunque solo sea en su ser más secreto, un sentimiento de su propia superioridad, (1990:18). Aunque el autor estuviera influido por Freud y Lacan así como por Fanon, desconocía sin embargo la noción freudiana de "superyo de una determinada época cultural" que ciertamente le habría ayudado a percibir que el "hombre blanco rico y poderoso, inmune a cualquier magia" era sólo la proyección de su propio superyo cultural.

A pesar de todo su amor y devoción, los médicos, misioneros, y así sucesivamente, difícilmente pueden ser llamados observadores desinteresados, incluso porque vinieron con la idea de cambiar, convertir, civilizar ... necesitamos tener este propósito en mente; necesitamos, es decir, tomar en consideración la situación que vengo llamando de colonial. (1999: 31)

Sin embargo, se olvidó de aplicar a uno mismo los corolarios obvios y básicos de la investigación social de *Las reglas del método sociológico* de Durkheim, cuyo trabajo era ya reconocido en la época en que Mannoni se dedicó a la etnografía en Madagascar y recurrió a la metáfora de "Próspero y Calibán" para describir "los fenómenos que ocurren en situación colonial y la manera por la que los colonizadores y los nativos reaccionan a esa situación" (ibid, 22), no recordando que él como todos nosotros formamos pre-nociones del mundo que nos rodea, lo que llevó a Fanon a criticarle por haber "subestimado las raíces socio-materialistas del encuentro colonial" (Nayar, 2013: 38).

Como la voz occidental fue adoctrinada culturalmente durante siglos a considerarse a sí misma superior, y el colonizado fue adoctrinado culturalmente a verse a sí mismo como inferior y alejado de su propio self sociocultural, es comprensible que la presencia del investigador occidental "rico" despierte en ambos (asistentes locales e investigadores) la vivencia inconsciente de la "situación colonial" y permita la proyección de patrones no conscientes de relaciones coloniales. Fannon (1961) defendió que el trabajo de campo en estos contextos tiene como característica ineludible el "neocolonialismo: la imposición de ideas y prácticas de centros geopolíticos poderosos sobre las periferias sin poder para mantener sistemas de explotación y dominación". El prefijo neo se refiere tanto a la operación continua de estos procesos en el presente (en lugar de un remanente del pasado colonial desapareciendo), así como a su reproducción en manifestaciones aparentemente neutras que enmascaran el ejercicio de la dominación, simultáneamente para los agentes bien intencionados y para los blancos "inocentes". En el contexto de la investigación científica a través de relaciones, los agentes del neocolonialismo pueden incluir a científicos y profesionales cuyas intenciones genuinas sean la promoción del bienestar humano, pero que irreflexivamente recurren a herramientas conceptuales que refuerzan los sistemas de dominación, (Adams & Stocks de 2008 ), como por ejemplo, entender el desarrollo como progreso, tiempo igualado a dinero, comprensiones individualistas de bienestar y el uso de métodos que retiran las relaciones del contexto social e histórico.

A pesar del creciente reconocimiento del valor y de la importancia de un examen atento de la subjetividad y de la conciencia del observador, la reproducción de modelos coloniales inscritos en los procesos de socialización de los investigadores eran ocultos por las teorías que aprendieron. Estos procesos debían ser antes conscientes para poder ser trabajados personalmente. La reflexividad así como la auto-reflexividad debían constituir dispositivos distintivos del "hábito científico" de los antropólogos y de todas las ciencias sociales. Esta actitud epistemológica proporcionaría al investigador los medios de asumir por sí mismo la vigilancia de su trabajo científico. Es sólo cuando un científico social es consciente de su implicación que se puede distanciar y observarse.

Aunque es inevitable el contexto saturado de poder de toda la etnografía, la práctica de la ética de la alteridad de los investigadores occidentales en el terreno seguía reflejando la dicotomía clásica entre nosotros, que entendemos, y ellos, los otros que

son entendidos. La mentalidad colonial transferida por los investigadores en sus relaciones personales y de trabajo fue devuelta por los asistentes en los relatos de sus experiencias, aunque la supuesta relación de oposición binaria entre colonizador -que detenta el poder- y colonizado, era antes una relación ambigua de dependencia mutua en la que el investigador necesitaba el asistente local para realizar su trabajo.

Como los occidentales, migrantes por estilo de vida, en Banaras, estudiados por Mari Korpela (2010), continuaban reciclando el imaginario colonial de una "India auténtica", los investigadores occidentales en la ciudad reciclaban actitudes coloniales de poder en la fórmula "tiempo es dinero", la marca distintiva del imperialismo americano y de su trinidad "poder, dinero y conocimiento".

La repercusión de las actitudes neo-colonialistas puede ser entendida por la ausencia de entrenamiento académico en la auto-reflexividad, o sea en la observación del propio self en las relaciones sociales desarrolladas con la alteridad. La actitud de los investigadores occidentales en Banaras al evitar o rechazar colaborar en mi investigación, ante la repentina inversión de situaciones en que los colocaba: de investigadores pasaban a investigar, podía haber sido superada si la auto-reflexividad fuera parte pedagógica de los currículos académicos de la antropología y del resto de las ciencias sociales. Además de la preparación teórica y de las clases experimentales sobre etnografía / investigación cuantitativa / observación participante, facilitaría si los investigadores considerasen también parte de sus investigaciones el observarse sin miedos durante el trabajo de campo. El proceso de investigación podría transformarse en un verdadero ejercicio de ética con la alteridad. Encarar al Otro como otro ético es reconocer sus peculiaridades y diferencias y también sus semejanzas y equivalencias. La alteridad nace en el momento de contacto con el Otro: identificándolo, considerándolo, valorándolo y, sobre todo, respetándolo. Esto porque la alteridad como estudio de las diferencias y el estudio del Otro implica que un individuo sea capaz de colocarse en el lugar del otro, en una relación basada en el diálogo y la valorización de las diferencias existentes.

La conciencia de las actitudes coloniales en la práctica científica occidental pasa por la educación de los investigadores en las instituciones académicas. Es necesario deconstruir en seminarios el enraizamiento cultural de la mentalidad colonizadora

occidental. A pesar de esta deconstrucción abundante, diseminada por varios estudios, los investigadores no aplican esa actitud a sí mismos. La información intelectual no es igual al reconocimiento en sí mismo. "Los viejos y enmarañados nudos que penetran nuestras mentes deben ser localizados y desatados. Si quedan todavía hilos disponibles, es mejor tejer de nuevo cualquier cosa que se asemeja a un tramo completo con un patrón coherente pero de modo alguno homogéneo "(Minnich, 1990: 55).

La psicóloga turca Aydan Gülerce dejó un aviso sobre las condiciones necesarias para un "intercambio intercultural genuino", que sólo serán posibles cuando "Occidente haya obtenido auto-reflexividad suficiente para evitar más paternalismos y el resto del mundo gane auto-afirmación suficiente para emanciparse" (1996, 501). Los investigadores sociales en general debían tener un tipo de entrenamiento especial que los habilitase para establecer relaciones sociales desde la observación del self durante este proceso. Alsop (2002) propone que a semejanza de cualquier psicoterapeuta que está obligado a someterse a una psicoterapia y así explorar toda perspectiva de su mente, el antropólogo debía conocer su propia cultura, los deseos y las fantasías que ella proporciona. Al explorar sus fantasías y sus deseos secretos, sus ansiedades y rabias, alegrías y placeres el psicoterapeuta comprende y ayuda a sus clientes. De la misma manera, el buceo que el científico social efectúa en un determinado nuevo mundo cultural, le obliga necesariamente a ser consciente de las lagunas entre su cultura ficticia y la que existe de hecho. Se ve obligado a ver su propia cultura como "diferente". Su sociedad se convierte así en un potencial objeto de estudio pues "una vez instituida en el cuerpo del conocimiento antropológico la experiencia acumulada de la diferencia, hace posible el abordaje de la propia sociedad del antropólogo como diferente ", (Cabral, 1991: 50).

La pedagogía crítica indígena propuesta por Battiste alienta y enviste de poder a las personas indígenas para confrontar a los colonizadores y para que se tengan en cuenta los traumas de la colonización. Esta pedagogía pretende transformar el "encuentro colonizador", imaginando una sociedad poscolonial y académica que honre la diferencia y promueva la curación. Descolonizar una academia interdisciplinar y políticamente proactiva que respete las epistemologías indígenas y busque modelos de investigación sobre seres humanos que no estén limitados por premisas y acciones positivistas y biomédicas. Pero que transforme previamente la academia y sus aulas en

espacios sagrados, locales donde investigadores indígenas y no indígenas compartan experiencias, riesgos y exploten modelos alternativos de interpretación y participación en una agenda compartida que venga acompañada de un espíritu de esperanza y amor, (2000a).

La práctica de las ciencias sociales puede mantener la colonización por medios neocoloniales o puede descolonizarse. Cada investigación social es una oportunidad para reproducir o cambiar. La descolonización de las Ciencias Sociales pasa por la descolonización de la educación. Esto exige que seamos conscientes del prejuicio anglo-americano y de sus valores y efectos sobre todos. La educación descolonizada no debe ser sólo para los estudiantes indígenas, ni sólo sobre ellos, sino para todos los alumnos. La investigación necesita ser democratizada. A este respecto Appadurai (2000) argumenta que la investigación es un nombre especializado para una capacidad generalizada, la capacidad de hacer investigaciones disciplinadas sobre las cosas que necesitamos saber, pero aún no lo sabemos. Todos los seres humanos son, en este sentido, investigadores, ya que todos los seres humanos toman decisiones que les obligan a hacer incursiones sistemáticas más allá de los horizontes de conocimiento actual.

La descolonización de la imaginación involucra a ambas partes: colonizadores y colonizados, como subrayó Pieterse y Parekh (1995: 4) cuando cita a Mehrez, (1991: 258)

La descolonización viene a ser entendida como un acto de exorcismo para ambos lados el colonizador y el descolonizador. Para ambas partes debe ser un proceso de liberación, en el caso del colonizado liberación de la dependencia. Para el colonizador liberación de percepciones racistas, representaciones e instituciones imperialistas<sup>6</sup>.

Es urgente descolonizar la imaginación científica para que las Ciencias Sociales y Humanas continúen contribuyendo a una comprensión y bienestar de la Humanidad. La crítica reflexiva aparece como una forma de asegurar un grado superior de libertad, en lo que se refiere a las necesidades sociales que pesan sobre el investigador. Para ello es necesario no sólo una crítica epistemológica, sino también sociológica, un socio-

---

6 — Citada por Pieterse e Parekh (1995:4).

análisis del espíritu científico como principio de libertad e inteligencia (Bourdieu, 2001).

Es necesario ir más allá de la teoría y crear herramientas pedagógicas que induzcan en el científico social un desarraigo provocado por el choque cultural y sea así obligado a ver el mundo de manera descentrada. Puede considerarse una preparación para entender el "campo" que queremos buscar, un "buceo" en el mundo que pretendemos comprender, un tiempo prolongado dialogando con las personas que queremos entender, un "tomar en serio" su palabra, encontrar un orden en las cosas y luego poner las cosas en orden mediante una escritura realista, polifónica e intersubjetiva.

# English Translation

## Introduction and Conclusion







## INTRODUCTION

Writing an introduction to a research that initiated 20 years ago is a task that implies to have a very clear understanding that introducing evolves having a vision of the work as a whole. As such I do it through a perspective that intends to be simultaneously holistic, panoramic and transdisciplinary.

I try to use a language closer to experience and distance from a specialised language in order to help the non specialist of India be able to contextualize and capture the “atmosphere” of the ethnography in a certain time-space, conducted by a researcher with a personal life history, coming from a specific socio-cultural and historical background, conditioned by different theories and scientific paradigms .

Reading this research, it is important to bear in mind that India is a multireligious and heterogeneous country with 14 different official languages. North and South are different regions that have Hinduism uniting them. The Indian Union, as the country is also known, resembles for many scholars the European Union with its member states, religious and linguistic diversity. It is a millennial, sophisticated culture with a vast Body of Knowledge with written testimony. Oral and written traditions continue to coexist.

Twenty years may seem like a long time nevertheless diving into such an “exotic” culture as India at 27 years of age entails a learning process and above all maturing to be able to understand the multiplicity of experiences to wish I have been exposed. It was necessary to know my own culture and myself: who was the person the researcher became after the ethnographical experience.

Adopting a post-modern perspective of ethnography as a “social practice of interpersonal relations , face-to-face, in locus, dialogic and symmetrical “ and a encounter between human beings as well is accepting that both theoretical and practical ethnography are challenged by intersubjectivity. This challenge transforms ethnography in epistemology and methodology that validates the produced knowledge. In order to become transparent this “magical and mythic” process that transforms the personal experience of an ethnography into science. It must be explicit the personal and intellectual motivations that drove the

anthropologist to the ethnographic site and the studied subject. As (Clifford, 1986) has pointed out it must be equally accessible to the reader the interweaving of perspectives and relations from which the data have emerged, trying to overcome the borders of culture, personality and also of the discipline in order to construct a wider science

Before introducing the subject of research I present the anthropologist as subject of knowledge and author. The researcher merged and participated in the reality, following various perspectives through the scientific and interdisciplinary attitude and practice that have guided her personal, intellectual and professional career. This pathway has psychological marks of a psychoanalytic way of understanding people and of "an intercultural view" to perceive the relationships between them. Its methodology of understanding is phenomenology, and transdisciplinarity as a critical philosophy of the conditions of convergence of "views and languages".

The "problematic landscape" presented in this introduction to a critical essay on the production and construction of knowledge in the social sciences - as a "portrait" of a research - assumes here the route that is at its root. This route is associated with the notion of space-time, history and the various levels to which reality can be apprehended and integrated. I divide it into moments valued in typologies.

The first two moments have the mark of personal doubt about the frontiers of knowledge and scientific production, after academic training, during clinical practice and professional research. The third is marked by confrontation with two types of attitude towards Knowledge in which each one claims the truth: Religion and Science. The moments of the route are not linear. They repeat themselves, albeit in different dimensions and times and are guided either by the force of the themes or by the perspective of the authors.

The FIRST (of tension and against the psychological practice prevailing in the institutions and in the society), of psychological type -valued idiosyncratically by the psychological understanding of the others, marks the transition from the psychoanalytic paradigm to the anthropological one. It moves from a multidisciplinary psychological questioning about "man towards death", as an individual, to an anthropological, interdisciplinary questioning, where death is, as a process, an integral part of emotional and socio-cultural life. Thereby it breaches with the disciplinary and geographical boundaries and, through the empathic relationship, moves from a confrontation with the "Other" (the

threatening unknown) to a relationship with him- The "Other" becomes us in the practice of ethics with alterity. The psychologist becomes the anthropologist and, through all the perspectives within her reach, approaches people, not only as individual beings but also as socio-cultural beings who have a way of looking, understanding and making sense of the world around them .

The rupture takes place due to the lack of importance given to socio-cultural factors in the individual's understanding. Clinical practice gave insignificant relevance to socio-cultural contexts. The values and symbols through which the individual sees and interprets the world, were ignored in the understanding of the individual in crisis (suffering). The models of psychological practice I encountered in Portugal came from a dehumanized science and from a social practice based on mercantile and individualistic values: they did not take the person as a universal being: someone who, besides being the product of parental, family relations and socio-cultural relations, it also establishes relationships with an environment, an ecosystem and the cosmos.

The SECOND, of historical-anthropological type is an explorative and expansive moment of interaction with other Human and social sciences as well as exposure to multiple paradigms, theories and ways of conceiving knowledge. A moment when science is verified and challenged as an institution of authority and power. It constitutes a form of subsistence and lifestyle: science as a subculture and way of knowing. At that moment, research is privileged as a form of knowledge and ethnography as an adopted lifestyle.

The THIRD, of existential and philosophical type, marks the importance of a philosophical questioning in the validation of the produced knowledge, valuing the integration of this same knowledge through acting, reflecting and returning Philosophy to Science as validation. It was marked by readings on epistemology and eastern philosophy mainly linked to India.

## **Designing the “object of study”**

Ethnographic time is between 1990 and 2004. Based on an earlier ethnographic experience centered on the anthropology of death in India, this research has as its general

goals to address the fundamental problem of ethnographic practice and criticism that continues to "animate" the theoretical discussions of contemporary anthropology. I commit myself thus, in a task that pretends not to be theoretical, but rather "critical and reflective." It is embedded in the Anthropology of Science and in the postmodern tendency for a self-reflective critique of the discipline. This study investigates the ethnography performed in Banaras and not any particular social scientist nor any particular discipline. It is not my aim to destroy or denigrate anthropology or other social sciences but rather to attempt to contribute to the understanding of what we are actually doing and how we are doing and what impact the social sciences have had in the current conjuncture.

The scenery of the research is Varanasi, also known as Banaras, or Kashi. The city that has been the target of more than hundreds of anthropological studies in the last half century. Every year, at least 20 to 30 researchers and university students come from the United States, Canada, England, Germany, Sweden and France. They conduct their researches and fieldwork, "hiring" local assistants trained by previous researchers. Thus, the "scientific need" gave rise to an "intellectual offer" of the unemployed who sought subsistence for themselves and their family as research assistants. The thesis exposes how these researches — the encounter between "studied cultures" with Science as a socio-cultural practice — have generated a scientific demand and an intellectual supply of local research assistants and other specialists who supported Western scientists. This situation gave rise to new networks of socio-economic relations inspired by the traditional models of master-disciple relationship. Based on the ethnography of ethnography, I try to describe and understand the relationship between Anthropology as "social practice" and "native culture" and consequently to bring to public knowledge what kind of relationships they established with their assistants and people who provided information, and what kind of difficulties researchers faced to adapt to the other culture. How did local researchers see Western scientists and scientific research? How were their working relationships? How did the differences in status and power between researchers and assistants work and manifest themselves?

This research began exactly during conversations with other anthropologists and researchers in social and human sciences in the course of fieldwork for research on Hindu death rituals in the city of Banaras, in the early 90's. We were all collecting data. We got help from "research assistants", we did free interviews, structured questionnaires, we

observed and described, we read texts in Hindi or Sanskrit, or closer to the facts: we would give them to the assistants to read and translate or ask for the help of a pandita (brahmin who is versed in Sanskrit and in the Hindu tradition), who would master English and Sanskrit. Although we all did more or less the same, with a very similar oral and written domain of Hindi<sup>1</sup>, we called the process of research differently: fieldwork, ethnography, qualitative research, participant observation<sup>2</sup>. One thing was clear. Although we came from different areas such as medicine, religious studies, anthropology, psychology, cultural geography and linguistics, we used a seemingly common methodology, to which we gave different names: Fieldwork, participant observation, ethnography, qualitative research. It was a period when ethnography became separated from anthropology as a method. It has been used as a methodological practice by the various domains of the social and human sciences: Anthropology, sociology, psychology, geography, history, linguistics, communication sciences, religious studies.

Banaras, the cultural capital and pilgrimage centre of Hinduism, has also become a centre of "academic pilgrimage" for researchers, mostly Western, in Social and Human Sciences. These new type of pilgrims<sup>3</sup> are affiliated to academic institutions, institutes or research centres of their countries that are dedicated to Asian Studies, and some of them have branches in India. They come from all over the world to take over the "mysteries" of Hindu culture and society in a "scientific way" in order to understand other ways of living and interpreting the world. Just as pious Hindu pilgrims arriving in Kashi are attracted by their sacredness and rewards and by their ancient tradition and culture, so Social scientist are drawn to the Banarsis lifestyle and to the specific characteristics of Hinduism as a social practice. Some of these researchers produced true "sociological mahatmyas" (glorifications) about the city<sup>4</sup>.

---

1 — We had arrived at the field and all of us were beginners. We had the grammatical structure and the basic vocabulary to survive and that which was inherent in the subjects we studied.

2 — This situation of several names for the same approach was also detected by Michael Agar and the subject of a theoretical debate "An Ethnography By Any Other Name ..." published in Forum: Qualitative Social Research, Vol. 7, No. 4, Sept. 2006

3 — My experience of Banaras as a centre of academic pilgrimage was also felt by Nita Kumar (2014) as expressed in her article "Academic Pilgrimages: What I learned on Studying Banaras" inserted in a volume entitled Banaras Revisited: Scholarly Pilgrimages to the city of Light.

4 — Bhattacharya, B. 1999. *Varanasi Rediscovered*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Among the best known are *Banaras: City of Light* by Diana L. Eck, professor at Harvard. It is considered a very important study on Hinduism and a fundamental text for the study of religion in India in general and in particular for the super-religious city of Banaras. This book has become the “mandatory bible”<sup>5</sup> of researchers and other foreign travelers: anthropologists, geographers, historians, linguists, artists, writers, philosophers, photographers, filmmakers, tourists, etc. These new type of pilgrims generated a new organization of social powers, economy and new professional groups in the image of what had happened with the appearance of the traditional pilgrims attracted by the mahatmyas of the city. This type of literature is mainly based on fieldwork conducted for short or long periods of time, together with the reading and analysis of Hindi texts, which describe and interpret research-related topics that they intend to carry out<sup>6</sup>.

The accomplishment of these works has generated a new group of panditas/gurus, who teach Sanskrit, Hindi, Indian philosophy, dance, music, singing, yoga, ayurveda, etc., to foreigners, and "research assistants" that assist the "academic pilgrims" who go to Banaras to suffer the bitterness of data collection necessary to the doctoral ritual or simply to research the numerous religious and socio-cultural aspects of the city. The first research assistants are now socially recognized as panditas (experts) and have given rise to networks of experts, not of the sacred, but of "profane Western science."

Researchers hire local research assistants, paying them salaries to be interpreters, collect statistical data, search for specific bibliography, to make interviews, transcribe and translate them as well as other tasks such as taking photocopies, searching for telephone

---

Eck, Diana L. 1983. *Banaras. City of Light*. London: Routledge. [German by Bettina Bäumer: *Banares. Stadt des Lichts*. Frankfurt am Main, Insel-Verlag: 1989].

Hertel, Bradley R. & Cynthia Ann Humes (eds.). 1993. *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context*. Albany: State University of New York Press.

Jonathan Parry. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lannoy, Richard. 1999. *Benares Seen from Within*. Seattle: University of Washington Press

Singh, Rana P. B. (ed.). 1993. *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions*.

Varanasi: Tara Book Agency.

Vidyarthi, L. P. & B. N. Saraswati & Makhan Jha. 1979. *The Sacred Complex of Kashi. A Microcosm of Indian Civilization*. Delhi: Concept Publ. Co.

5 — Published in 1982 by Knopf and republished the following year by Routledge & Princeton University Press, translated into German in 1989, published in India by Penguin in 1994 and reprinted by Columbia University Press in 1999, with a new introduction by the author.

6 — For an exhaustive bibliography on studies in and on Banaras, please see <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/publikation/bibbanaras/bibbanaras.php>

numbers, schedule interviewing and look for people relevant to the research. When the researchers do not have enough written language competence, the assistants also translate articles from local or national newspapers and some texts of a religious, literary and scientific nature.

In the local market, unprecedented products emerged and Western-style clothing industries were created. In many grocery stores, began to appear food products, foreign to Indian food, which were preferred by foreigners. In the last fifteen years, pizzerias, German bakery and SPAS for foreigners have also appeared. Hotels proliferate like mushrooms and there are even those destined especially to Japanese. There are countless signs hung on the streets announcing Music, Yoga and Hindi classes, and the Western academic institutional presence has also increased.

The chapters of the thesis represent the process of knowledge of the anthropologist and the organization of thought from a panoramic perspective that narrows from chapter to chapter until focusing the object of study in the last chapter. Through them the researcher reveals her theoretical options, the readings and authors that inspired her, the events and the contexts that led her to the research.

While personal experience as a unique and integral being, the "self" of chapter 1, "Stories, 'Wonderings and Adjustments' of an Academic", is a self that guides the reader into the scientific pilgrimage to the "social science lab" of Varanasi. The anthropologist travelled to the "Imagined India" and arrived at Banaras where she re-positioned herself as a person and researcher. This chapter introduces the Researcher and the research in context. It is the fruit of ethnographic experience, the pollination of ideas and concepts from various perspectives and orchestrated by experimental anthropology and self-ethnography. The "anthropological themes" on the form of subtitles reveal the influence of authors and the strength of themes.

All the research has a site or sites. Chapter 2, "Imagining India: the deconstruction of Western knowledge about India" aims to introduce the reader in India through the academic lens. It presents an overview of the political, socio-economic, and cultural conditions of the production of scientific knowledge about India since the colonial era of "Imagined India" to "Subaltern Studies," the voice of the subjugated.



Chapter 3, "From colonization to decolonization of the imagination: (re)orientalization of India and Orientalism as a colonial instrument" reframes the previous chapter on Orientalism and scientific colonialism. The chapter aims to identify and clarify several conceptual devices for Europeans to understand India and its inhabitants, the Other, the subalterns. The decentralization of the social sciences as a subject of discourse and Indian society as an object of study is questioned by Subaltern Studies at the end of the chapter.

Chapter 4, "South Asia" made in "North America" outlines a cartography of the knowledge produced on post-colonial India through the creation of study areas, 'South Asia Studies' in USA during the 2nd World War until "Modern Research of India" already in a post-colonial situation. Orientalism as a tool of European imperialism gave way to Area Studies as a tool of American Imperialism.

Chapter 5, "Banaras the City consecrated by Science" pushes the reader to the place of inquiry, "the city as an ethnographic experience and context". The city I had to know and understand in order to be able to orient myself : the sacred city, Kashi, the City of Light, Varanasi or Banaras.

Finally, chapter 6, "Academic Pilgrimage: Social Research in Banaras" brings to the scene the "academic pilgrims" and the context in which the production of knowledge took place. It is a perspective from the research assistants whose reports reveal colonial traits in the attitudes of researchers. The mercantile and accelerated style of researchers clearly recycles colonial patterns through the social sciences. Researchers and Western research are presented through the eyes of the "Other," the subaltern.

In conclusions and with the purpose of contributing to a "decolonization of the social sciences", in a "final reflection", brings to light the importance of the social sciences and especially of anthropology to commit themselves to the continuing decolonization of the "scientific imaginary". This could be achieved by realizing that there is a certain prolongation, in an already postcolonial era, of opposing binary relations between the "ex-colonizers" who holds the power and the "ex-colonized", as an ambiguous situation of mutual dependence. The decolonization of the social sciences should begin in the university classrooms with the deconstruction of the cultural rootedness of the Western colonizing mentality, allowing those who are going to do scientific research through social relations, the awareness of

unconscious colonial patterns that can easily be projected into the scientific social practice. There is a clear need to go beyond theory and create pedagogical tools that induce the social scientist to uproot caused by cultural shock and thus forced to see the world in an off-centre way.

## **CONCLUSIONS: Towards a decolonization of social sciences**

### ***Decolonizing the scientific imagination: a brief reflection.***

The imagination of colonial scientific research has built through Orientalism an authentic, timeless, ahistorical, collectivistic, spiritual, holistically religious India with a unique and essential caste organization. Along with this image, a "degenerate" India of "corrupt and underdeveloped people," "old and stagnant" in need of civilization by the West, emerged also in another phase of Orientalism more rooted academically. This imaginary, mainly Northern European, was amplified by the Studies of Areas in the USA, whose centres flourished with the support of the Rockefeller Foundation and the Carnegie Cooperation after Second World War. By the 1960s and 1970s, the injection of new financial funds in conjunction with political interests allowed for the flourishing of Area Studies in the USA and consequently in South Asian studies. Asian Studies were already established in most North American universities at the Undergraduate, Master's and Doctoral level, thus considerably increasing research in India during those decades: Banaras was transformed into a social laboratory. Since the XIX that the city attracts the social sciences because of conflicts between Hindus and Muslims, for cultural and intellectual influence in nationalist movements, being one of the most important religious centres of Hinduism and a centre of pilgrimage.

However, the academic panorama of area studies changed after the fall of the Soviet Union. They have faced a crisis of funding and jobs in the departments. They were revived at the beginning of this century after the 1998 Rethinking Area Studies Conference, funded by the Ford Foundation. Added to these circumstances was the fact that the neoliberal economic model, completely established in the US academic world, forced research institutions and their researchers to compete for financial resources. Scientists had to raise capital for the centres and for their work that went through constant evaluations to ensure their quality and productivity. The investigations had to be planned in detail before leaving for the ground: saving time and money. The period dedicated to the ethnographer has shortened considerably. The usual one-year period shortened to 3 or 6 months. Planning the research to the smallest detail created the illusion of greater effectiveness in less time.

The difference between my experience of the "milieux" of Banaras research in the early 1990s and the one I had ten years later can be seen looking at the course of Asian

studies in the USA. At the beginning of the 90s the studies of areas were going through a period of stagnation. The academics in Banaras at the time came mainly from the departmental areas of anthropology, political science, studies on religion, philosophy, history, literature, linguistics and Sanskrit and came from Canada and Europe. Apart from undergraduate students attending the "college year in India" of Wisconsin and Madison Universities, there was only one US student doing research for his doctorate in the area of cultural geography. In the following decade, at the beginning of this century, after "Rethinking Area Studies" the number of graduate researchers had grown to more than twice as many as 15 Westerners with scientific practices in the previous decade. They came mainly from the programs of the various centres and institutes of Area Studies that avenged in the dispute with the departmental areas, in the United States of America and in Northern Europe at the turn of the century. This flowerishing was expressed in Banaras with the implementation of more local South Asian Studies centres. In addition to the Universities of Wisconsin and Michigan the University of Karlstad opened a centre in Assi Ghat to receive its researchers. Although the scientific research in Banaras continued the tradition of religious themes, the visible increase of interest in themes related to communalism, tourism, prostitution and issues related to health and especially to women's health. The latter certainly not be alien to the "South Asia Institute" of the University of Heidelberg, one of the "world's leading centres of interdisciplinary research and teaching", conducting research in Banaras since the 1970s. The MSc allows students to integrate the languages of South Asia, geography and politics into their syllabus, basing their Master's thesis on field research conducted in South Asia.

In the early 1990s most of the academics stayed for at least a year on the ground. Language competence was rudimentary at the beginning but with a great commitment to acquire vocabulary and command of the language. There was time to do fieldwork, to live and to socialise. We socialized quite often and discussed data, difficulties, perspectives and experiences. We often ate meals together and met regularly to socialize at each other's homes. In the next decade the picture was completely different. Researchers learned the language before going to the field but the learned Hindi taught them not to speak or understand Bhojpur, the colloquial language of the Banarsis. They were still dependent on the local assistants who knew the dialect. They did not cultivate social and intellectual relations between them. The time for the investigation was very short and they could not waste time. The solution to the dilemma was in the contract of local research assistants as

"cultural workers" who did for a "very low price" what researchers did not want or could not do.

The assistants exchanged their "whole time in the world" for what they did not have: money. Over the years they have accumulated in their memory an immense database on the most varied subjects that have been researched in the city, constituting an added value in its labor market. The network of local assistants would collect the raw data carefully kept and protected that was then transported by the researchers along with the souvenirs to their countries of origin and transformed it into final products in the form of articles and theses profited by university entrepreneurship for the consumption of academics and other western intellectuals.

Banaras is a very intense city, capable of provoking a "cultural shock" that "disturbs" the foreigner. The researchers did not have time to adapt and to know the reality of the context where they were going to research. That would take time away from researching. They had a sightseeing experience. It is therefore understandable that in today's complex and highly competitive academic environment scientists opt for "supermarket" or "tour bus scholarship" investigations, defending themselves from a more humane involvement. The academic field (institutions and researchers) is in a position of dependence and acceptance regarding the field of power (financing and political interests), so the fundamental positions and requirements of the autonomy of scientific and intellectual practice are in fact nonexistent. The field of social sciences is strongly structured by the policies of research, financing and evaluation of scientific research, such that the selection of objects of study, research practices, mechanisms and bodies of knowledge assessment, as well as their production distribution, depend on the above and not on the norms of the intellectual field (Bourdieu, 2009: 56).

The Western scientist enters Banaras as a stranger and it is only with the help of his assistants and "informants," who are strangers, that he gets to know about them and their way of life. Although their relationship with informants is largely asymmetrical, they can learn to relate to them as individuals, accepting the credibility of their values, the validity of their emotions, the merit of their opinions, and their value as human beings. Doing this daily during fieldwork requires an act of personal involvement and commitment, (Kimball & Watson, 1972: 1). This involvement requires time to realize and create trustworthy ethical

relationships. However, the daily challenges to dealing with social and cultural reality left the researcher with little emotional availability to cultivate relationships. The pressure to meet academic requirements and deadlines often puts them in a state of stress and lack of empathy, offending assistants by treating them as "subordinates" and corrupt. There was no availability for self-observation or reflexivity. No matter how much research, published and taught on the need to transform the patterns of relationship between science and "non-Western" people, in Banaras social research has been re-engineering the attitudes of power of scientific colonialism. We all have in mind that until very recently the task of the anthropologist was characterized by the study of the Other and not of us. In the portrait by the local research assistants, Western researchers in their research practice continued to study the "Other" without self-observation, using the classical "distance" in relation to the people they studied, among whom local assistants were naturally included. In his research and reflection on the processes of knowledge construction of social scientists in Chiapas, Acevedo Garcia (2016: 59) comments that in the seminar "The state of the social sciences on the southern frontier", it was evident the difficulty among the participants to reflect on their knowledge, more specifically about the construction of knowledge, how it was conceived and how the researcher positioned himself in relation to his object of study and concludes: "it is easier and less problematic to speak of the Other than of itself, the object of our reflections and not reflect on how the object is being constructed and how the researcher positioning him/herself related to it. " This contradiction between theory and practice or between the theories studied in university courses and the practice of research is certainly one of the "complex contradictions of modernity and its associated academic practices" (Breckenridge and Veer 1993: 17).

Western researchers in Banaras continued to "introduce" into the culture under study the modern ideas and values of liberal individualism and time as an economic asset, punctuality as a synonym for professionalism, the contract of written work against local custom of trust in neutrality and protection. But local research assistants, the "subalterns", freed and self-conscious and their socio-cultural self, identified and denounced the "colonial situation" they experienced during their working relations with Western researchers. Are they really reactivating cultural patterns of colonial relationship? It is already well known that colonization affected the mentality of the colonized and colonizers, but Mannoni argues that it may contain elements that do not necessarily have to belong to a "colonial situation" because human relations based on feelings of superiority are present in the most varied

situations, are not exclusive of colonial power, nor of a Western attitude. The author believes that the notion of "being superior" is common to all societies and cultures and that the "colonial situation is created whenever a white man, even alone, arises in the middle of a tribe, even though independent, while he to consider rich, powerful, and immune to any local magical force, and as long as he withdraws from this position, a feeling of his own superiority, even though it is in the most intimate of himself", (1990:18). Although the author was influenced by Freud and Lacan as Fanon was unaware of the Freudian notion of "superego of a certain cultural epoch" that had certainly helped him to realize that the "rich and powerful white man, immune to any magic" was only the projection of its own cultural superego.

For all their love and devotion, doctors, missionaries, and so on, can hardly be called disinterested observers, even though they came with the idea of changing, converting, civilizing ... we must have this purpose in mind; we need, that is, to take into account the situation that I have been calling colonial. (1999: 31).

However, he forgot to apply to himself one of the obvious and basic corollaries of the social research of Durkheim's *rules of sociological method*, whose work was already recognized at the time when Mannoni devoted himself to ethnography in Madagascar, resorting to the metaphor of "Prosper and Caliban" to describe the "phenomena occurring in a colonial situation and the way by which colonizers and natives react to this situation" (ibid., 22), forgetting that he, as we all, have pre-notions of the world around us. This led Fanon to criticize him for having underestimated the socio-materialists of the colonial encounter, "(Nayar, 2013: 38).

As the Western voice has been culturally endowed for centuries to regard itself as superior and the colonized has been culturally endowed to see itself as inferior and estranged from its own sociocultural self it is understandable that the presence of the "rich" awoke on both the local assistants and researchers, the unconscious experience of the "colonial situation" and allow the projection of non-conscious patterns of colonial relations. Fannon (1961) argued that fieldwork in these contexts has as its inescapable characteristic "neo-colonialism: the imposition of ideas and practices of powerful geopolitical centres relative to peripheries without power to maintain systems of exploitation and domination." The neo prefix refers to either the continuous operation of these processes in the present (rather than a remnant of the colonial past disappearing), as well as their reproduction in seemingly neutral manifestations that mask the exercise of domination, simultaneously for well-meaning agents and for the "innocent" targets. Despite the growing recognition of the

value and importance of a careful examination of the observer's subjectivity and consciousness, the reproduction of colonial models embedded in the researchers' socialization processes was obscured by the theories they learned. These processes had to be prioritized so that they could be worked on in a personal way. . Reflexivity as well as self-reflexivity should be distinctive devices of the "scientific habitus" of anthropologists and all social sciences. This epistemological attitude would provide the investigator with the means of assuming for himself the vigilance of his scientific work. It is only when a social scientist is aware of his involvement that he can distance himself and observe himself.

Although the saturated power context of all ethnography is unavoidable, the practice of the ethics of the otherness of Western researchers on the ground continued to reflect the classical dichotomy between us, which we understand, and they, the others that are understood. The colonial mentality transferred by the researchers in their personal and work relations was returned by the assistants in the reports of their experiences. Although the supposed relation of binary opposition between colonizer that holds the power and colonized was rather an ambiguous relation of mutual dependence because the researcher needed the local assistant to do his work.

Just as lifestyle-oriented Westerners in Banaras, studied by Mari Korpela (2010) continued to recycle the colonial imagery of "authentic India," western researchers in the city recycled colonial attitudes of power in the formula "time is money "the hallmark of US imperialism and its trinity of "power, money, and knowledge".

The consequences of neo-colonial attitudes can be understood by the absence of academic training in self-reflexivity or in the observation of one's own self in the social relations developed with otherness. The attitude of Western researchers in Banaras to avoid or refuse to collaborate in my research, in the face of the sudden inversion of situations in which I put them — from being researchers they themselves became the object of research,— could have been overcome if self-reflexivity were a pedagogical part of the academic curricula of anthropology and the rest of the social sciences. In addition to the theoretical preparation and experimental classes on ethnography / quantitative research / participant observation, it would make it easier for researchers to consider themselves part of their research as well, observing themselves during fieldwork. The process of research could become a real exercise of ethics with otherness. To face the Other as another ethical is to recognize their peculiarities and differences and also their similarities and equivalences. Otherness is born in the moment of contact with the Other: identifying it,



considering it, valuing it and, above all, respecting it. This is because alterity as a study of differences and the study of the Other implies that one individual is able to put himself in the place of the other in a relationship based on dialogue and appreciation of existing differences.

The awareness of colonial attitudes in Western scientific practice involves the education of researchers in academic institutions. It is necessary to deconstruct in seminars the cultural rootedness of the western colonizing mentality. Although this deconstruction abounds, disseminated by various studies, researchers do not recognize this attitude in themselves. Intellectual information is not equal to self-recognition. "The ancient and tangled nodes that permeate our minds must be located and unleashed. If available threads are still available, it is better to weave again anything resembling a complete cloth with a coherent pattern but in no way homogeneous," (Minnich, 1990: 55).

The Turkish psychologist Aydan Gülerce left a warning for the conditions necessary for a "genuine intercultural exchange". They will only be possible when "the West has achieved sufficient self-reflexivity to avoid further paternalism and the rest of the world gains enough self-affirmation to emancipate itself." (1996: 501) Social researchers in general should have a special type of training that Alsop (2002) proposes that like any psychotherapist who is obliged to undergo psychotherapy and thus exploit every perspective of his mind, the anthropologist should know your own culture, the desires and fantasies that it provides.

The Turkish psychologist Aydan Gülerce left a warning for the conditions necessary for a "genuine intercultural exchange". They will only be possible when "the West has achieved sufficient self-reflexivity to avoid further paternalism and the rest of the world gain enough self-affirmation to emancipate itself." (1996:501) Social researchers in general should have a special type of training that Alsop (2002) proposes that like any psychotherapist who is obliged to undergo psychotherapy and thus exploit every perspective of his mind, the anthropologist should know their own culture, the desires and fantasies that it provides. By exploring your fantasies and your secret desires, your anxieties and rages, joys and pleasures the psychotherapist understands and helps your clients. Likewise, the plunge that the social scientist takes in a given new cultural world necessarily forces him to become aware of the gaps between his fictional culture and that which exists in fact. He is forced to see his own culture as "different." His society thus becomes a potential object of study because "once the accumulated experience of 'difference' has been established in the

body of anthropological knowledge, it makes possible to approach the anthropologist's own society as 'different'" (Cabral, 1991: 50).

The indigenous critical pedagogy proposed by Battiste encourages and invests indigenous people to confront the colonizers and to take into account the traumas of colonization. This pedagogy aims to transform the "encounter colonizer", imagining a postcolonial and academic society that honors difference and promotes healing. To decolonize an interdisciplinary and politically proactive academy that respects indigenous epistemologies and seeks models of human research that are not limited by positivist and biomedical assumptions and actions but rather transform the academy and its classrooms into sacred spaces where scholars indigenous and non-indigenous people share experiences and risks and explore alternative models of interpretation and participation, a shared agenda in a spirit of hope and love (2000a).

The practice of the social sciences can maintain colonization by neocolonial means or it can decolonize. Every social investigation is an opportunity to reproduce or change. The decolonization of Social Sciences involves the decolonization of education. This requires us to be aware of Anglo-American prejudice and its values and effects on all. Decolonized education should not only be for the indigenous students, not just about them but for all students. Research needs to be democratized. In this respect Appaduray (2000) argues that research is a specialized name for a generalized capacity, the ability to do disciplined research on the things we still do not know yet we need to know. All human beings are, in this sense, researchers, since all human beings make decisions that compel them to make systematic incursions beyond the horizons of current knowledge.

The decolonization of the imagination involves both parties: colonizers and colonized, as Pieterse and Parekh (1995: 4) pointed out when he mentions Mehrez, (1991: 258)

Decolonization comes to be understood as an act of exorcism on both sides of the colonizer and the decolonizer. For both parties must be a liberation process, in the case of the colonized release of dependence. For the colonizer liberation of racist perceptions, imperialist representations and institutions.<sup>7</sup>

It is urgent to decolonize the scientific imagination so that the Social Sciences and Humanities continue to contribute to an understanding and well being of Humanity. Reflective criticism appears as a way of assuring a higher degree of freedom, with respect to the social needs that weigh on the researcher. For this, it is necessary an epistemological as

---

<sup>7</sup> — cited by Pieterse & Parekh (1995:4).

well as sociological critique and a socio-analysis of the scientific spirit, as a principle of freedom and intelligence (Bourdieu, 2001).

It is necessary to go beyond the theory and create pedagogical tools that induce in the social scientist an uprooting induced by the cultural shock and thus is forced to see the world in an descentred way. It can be considered a preparation to understand the "field" we want to research, a "dive" into the world we want to understand, an extended time dialoguing with the people we want to understand and take their words seriously. Then finding a order in data and creating an order by a realistic, polyphonic and intersubjective writing.

## **ANEXOS**

1. Guião das entrevistas com os investigadores
2. Guião das entrevistas com os assistentes de investigação



## **1.     *Guideline for Researchers' Interview***

Why did you choose Banaras to carry on your research?

Do you have any local person to assist you on your research?

Before you came to Banaras, did you have already the name of some assistants given by other scholars?

Why did you decide to have a research assistant?

How did you find him/her and which were the criteria you followed to select him/her?

How did you prepared the assistant to help you?

Which kind of problems did you face to explain to the assistant the purpose of your work?

Did you make any kind of contract with your assistant?

Which were the criteria you follow to pay the assistant's service?

Which kind of problems did you face in the relationship with your assistant during the work?

Which kind of relation do you think is the appropriate one, a strictly professional or a mix of professional with friendship?

Which are your productive and receptive language skills, I mean the speaking and reading writing and listening Hindi?.

Which kind of strategies did you follow to control the usual misunderstandings due to lake of language skill?



## **2. SURVEY OF RESEARCH ASSISTANTS IN VARANASI**

1. **Name** \_\_\_\_\_
2. **Address** \_\_\_\_\_
3. **Email** \_\_\_\_\_
4. **Telephone** \_\_\_\_\_
5. **Educational qualifications** \_\_\_\_\_
6. **Period of experience** \_\_\_\_\_
7. **Kind of experience** \_\_\_\_\_
8. **Job experience before Research Assistant** \_\_\_\_\_
9. **Do you have recommendation letters from the researchers you have worked with?** \_\_\_\_\_
10. **Researchers with whom you have done work** (name, nationality, Institution research)  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

### **11. Subjects that you worked on**

---

---

---

---

---



---

---

---

---

**12. How did you come in contact with the researcher/s you worked with? Please specify for each of them.** \_\_\_\_\_

---

---

---

---

---

---

**13. Please, describe tasks you performed as a research assistant (what you have done and how you have done it?)** \_\_\_\_\_

---

---

---

---

---

---

**14. What is the role of the researcher during the work?** \_\_\_\_\_

---

---

---

---

---

**15. Did you face any problems with the researcher(s) you have worked with?**

If yes, please tell us about every single problem that you faced in your relationship with the researcher(s).

---

---

---

---

---

---

---

---

**16. What have you learned about how to do research in Social and Human Sciences such as Sociology, Anthropology, Psychology, Religious Studies, Cultural Geography, etc.?**

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

17 Your opinion about western research and researchers

. (Please, use the pages attached to write your answer)

18 In the past Banaras was already a place visited and inhabited by researchers, mainly searchers of a spiritual life and knowledge. Which kind of knowledge do you think the researchers of today are looking for?

(Please use the pages attached to write your answers)

1. Why are they coming to Banaras and not to other places of India?
2. Where do they mostly live in Banaras?
3. What kinds of help do the researchers need and in what ways have you helped them in the past?
4. For what purpose do they want to know Indian culture? How do they adjust themselves to Indian culture and society?
5. Which kind of difficulties they face while living in Banaras?
6. What kind of problems they face in doing their work?
7. What kind of reaction they get from local people when they describe their work to them, and the purpose of doing it? (Often the informants do not understand the meaning and purpose of research and they put questions in Hindi to the assistant like: “for what do they want to know this?” Or, “You are an Indian, so why don’t you give him/her all this information by yourself?”). What do you say when they say this to you and how many times has this happened to you, if at all?
8. What do you think is anthropology or fieldwork?
9. What do the researcheres want to know?

10. Who better than you as a research assistant or as an informant could describe Social and Human researchers? You were closely acquainted with them and, in a certain way, you were the voice that allowed them to construct their knowledge. What is your opinion about researchers in general?
11. How would you describe the method of research they use, and do you agree with this method?
12. Do you think that the researchers you have worked with could or should have done their work in a better way? Why do you think that?
13. Do you feel or believe that researchers follow Indian social customs properly in the field? If not, which are the main mistakes they make and how do you feel this can affect their work?
14. Has anything about any research that either you know or have worked with that impressed you? If so, what?